Coleção Philosophia Analytica

Ricardo Terra

Passagens

Estudos sobre a filosofia de Kant

Editora UFRJ

Passagens

Universidade Federal do Rio de Janeiro

Reitor
Sérgio Fracalanzza

Forum de Ciência e Cultura

Coordenador
Godofredo de Oliveira Neto

Editora UFRJ

Diretora
Renata Gérard Bondim

Editora Executiva
Cecília Moreira

Coordenadora de Produção
Ana Carreiro

Conselho Editorial
Renata Gérard Bondim (presidente)
Afonso Carlos Marques dos Santos
Ana Cristina Costa de Figueiredo
Angela Maria Dias
Antonio Carlos Secchin
Carlos Alberto Filgueiras
José Luis Fiori
Nelson Maculan Filho
Otávio Velho
Silviano Santiago

Passagens: estudos sobre a filosofia de Kant

Ricardo Terra

Editora UFRJ
2003

Copyright © 2003 by Guido Antônio de Almeida

Ficha Catalográfica elaborada pela
Divisão de Processamento Técnico SIBI / UFRJ

T-323p Terra, Ricardo
Passagens: estudos sobre a filosofia de Kant; - Rio de Janeiro: Editora UFRJ, 2003.

196 p; 16 X 21 cm.

1. Kantismo. 2. Kant, Immanuel, 1724-1804 - Crítica e interpretação. I Título

CDD 142.3

ISBN 85-7108-256-1

Edição de texto
Simone Brantes

Revisão
Cecília Moreira
Josette Babo
Maria Teresa Kopschitz de Barros

Capa
Adriana Moreno

Projeto gráfico e editoração eletrônica
R&S Consultoria em Comunicação

Universidade Federal do Rio de Janeiro
Forum de Ciência e Cultura
Editora UFRJ
Av. Pasteur, 250/sala 107 – Rio de Janeiro
Cep: 22295-900
Tel./Fax: (21) 2295-1595 r. 111, 124 a 127
(21) 2542-3899, 2542-7646, 2541-7946
e-mail: editora@editora.ufrj.br
http://www.editora.ufrj.br

Apoio

Fundação Universitária
José Bonifácio

A coleção *Philosophia*, em suas duas divisões: Philosophia/Analytica e Philosophia/Política, é editada sob a responsabilidade do Pronex *Lógica, Ontologia, Ética* e tem por objetivo publicar livros filosóficos de autores nacionais, assim como traduções e comentários de obras clássicas. Publicará também obras de autores contemporâneos de inquestionável valor. Seu único critério de edição é a qualidade e a relevância dos trabalhos.

A coleção não prejulga nem favorece qualquer escola ou doutrina filosóficas; privilegia apenas a clareza da análise e o rigor da argumentação. *Philosophia* pretende, assim, contribuir para o desenvolvimento da cultura filosófica no Brasil e para a formação de uma opinião pública esclarecida em assuntos filosóficos.

Pronex *Lógica, Ontologia, Ética*
Departamento de Filosofia, UFRGS
C.P. 15.055 91501-970 Porto Alegre, RS
Fax/fone: 51-316-6616 e 316-6642

Diretor da Coleção:
Guido Antônio de Almeida (Philosophia/Analytica)

Sumário

Apresentação *13*

Notas introdutórias sobre sistema e modernidade: Kant e Habermas *17*

Reflexão e sistema: a propósito da *Primeira introdução* e da gênese da *Crítica do juízo* *27*

Sentidos de "passagem" (*Übergang*) *51*

Sobre a arquitetônica da filosofia prática *67*

Determinação e reflexão em *À paz perpétua* *85*

É possível defender a legalidade e ter entusiasmo pela revolução? Notas sobre Kant e a Revolução Francesa *101*

Apêndices

A - Entre as poéticas prescritivas e as estéticas filosóficas *131*

B - Atualidade de Schiller *145*

C - Foucault, leitor de Kant: da antropologia à ontologia do presente *161*

Referências bibliográficas *179*

Abreviaturas das obras de Kant *191*

Sobre os textos aqui publicados *193*

Agradecimentos

Gostaria, inicialmente, de agradecer aos professores Guido Antônio de Almeida, José Arthur Giannotti, Marilena de Souza Chauí, Salma Tannus Muchail e Valério Rohden, componentes da Banca Examinadora para a qual estes textos foram, em outra versão, apresentados como tese de livre-docência.

Agradeço também:

Ao Daad e à Fapesp, que me permitiram estágios de pesquisa em Berlim e Paris. Na sua elaboração final, este trabalho beneficiou-se do apoio da Fapesp ao Projeto Temático "Moral, Política e Direito: uma investigação a partir da obra de Jürgen Habermas", coordenado por Marcos Nobre e por mim.

Ao CNPq, pela bolsa de pesquisa.

Ao grupo de filosofia do Cebrap, particularmente a José Arthur Giannotti.

Aos colegas que participam dos Colóquios de Lógica e Ontologia, organizados por Balthazar Barbosa Filho, nos quais, em suas primeiras versões, os textos aqui reunidos foram apresentados.

Ao professor Volker Gerhardt, por me acolher em minhas estadas na Humboldt Universität, em Berlim.

Aos professores Klaus-Gerd Giesen, Jean Ferrarri e Alonso Tordesillas, pela oportunidade que me ofereceram de discutir em Louvain, Dijon, Lausanne e Aix-en-Provence as traduções francesas de alguns dos textos retomados neste livro.

Ao apoio eficiente de Guilherme Rodrigues Neto, Ruben Sosa e Mariê Pedroso.

Aos amigos que colaboraram de diversas formas com este trabalho: Daniel Tourinho Peres, Gilberto Tedeia, José Carlos Estevão,

José Teixeira Neto, Luiz Repa, Márcio Sattin, Maurício Keinert, Moacyr Novaes, Sílvio Rosa, Soraya D. Abdul-Nour.

A Marcos Nobre, pelas intermináveis discussões e pela profícua cooperação intelectual.

A Simone Brantes, pela competente revisão final deste texto.

Várias pessoas me ajudaram na tradução das passagens aqui citadas, colaboraram na revisão das diversas versões do texto e discutiram minhas tentativas de interpretação. Não é possível explicitar o tanto que lhes devo, mas convém insistir que os erros são de minha inteira responsabilidade.

Para Sandra e João Marcelo

Apresentação

Em um livro anterior,[1] tratei da política, do direito e da filosofia da história no pensamento kantiano procurando entender seus aspectos conflituosos. Em sua "Introdução" podemos ler:

> O exame do pensamento político kantiano nos coloca de saída diante de textos muito díspares. A teoria do contrato social convive com a hipótese da origem violenta do Estado. A soberania popular não é algo efetivo do povo, funciona apenas como um padrão para o regente; e, não se contentando em transformar a soberania em idéia, Kant em alguns textos não se refere nem a esse padrão, deixando a soberania totalmente com o governante. Na abordagem da liberdade político-jurídica, encontram-se elementos da tradição liberal e também da democrática, a teoria da propriedade recupera aspectos da teoria da ocupação contraposta à do trabalho. A Revolução Francesa é condenada no plano jurídico (pelo fato de ser uma revolução), mas, ao mesmo tempo, provoca entusiasmo no espectador. (...) As tensões do pensamento kantiano aparecem sob várias formas, desde a junção de tradições teóricas diversas em um mesmo conceito até apresentações conflitantes de uma mesma noção. O que se procura neste trabalho é entender essas tensões no plano da história da filosofia e valorizá-las no plano da filosofia.[2]

---

1. Terra, *A política tensa*. Idéia e realidade na filosofia da história de Kant, 1995.

2. Ibid., p. 9-11.

A continuidade do esforço para entender as tensões presentes no pensamento kantiano, sem denunciar pretensas inconseqüências nem querer superar as contradições em uma totalidade, levou-me à exploração dos diversos sentidos da noção de "passagem" (*Übergang*), termo empregado com freqüência por Kant. Mesmo que não se encontre uma unidade para os diferentes usos da noção de passagem, ainda assim é possível com esta noção chamar a atenção para aspectos fundamentais do pensamento kantiano. Nesse sentido, a questão da unidade da razão em seus diferentes usos, fulcro do presente trabalho, pode continuar a ser tematizada nesta coletânea de artigos.

Um artigo, em certo sentido, programático, "La politique comme 'Übergang' chez Kant", publicado em *Les Cahiers de Fontenay*, marcou o primeiro passo desta nova etapa da investigação. Depois dele, a questão foi trabalhada de maneira não sistemática. Os textos aqui apresentados são como que marcas de um caminho que ainda está sendo percorrido. Isto se deve, em boa medida, ao fato de que os artigos foram escritos em razão de certas demandas específicas: congressos, colóquios comemorativos do aniversário de alguma obra kantiana, publicações conjuntas. O que explica também, em parte, o fato de a ordem dos textos neste volume não corresponder à de sua escrita e publicação.

Este livro inicia-se com algumas notas sobre a questão da modernidade e, em contraponto com a leitura de Habermas, com o esforço da razão para criar pontes entre as esferas cindidas no pensamento kantiano, o que sugeriu, até mesmo, parte do seu título.[3] Em seguida, a diversidade dos usos e dos pontos de vista da razão é pensada na difícil unidade da razão, unidade que não se dá numa totalidade mística que venha apaziguar a diversidade. Esta questão é trabalhada nos diversos textos e é enfrentada sob diferentes aspectos: desde a gênese da terceira Crítica, os sentidos de "passagem", até a análise da arquitetônica da razão prática, da paz perpétua e da Revolução Francesa.

---

3. Ver Die Einheit der Vernunft in der Vielfalt ihrer Stimmen. In: Habermas, 1998.

Além desses textos, que apresentam uma articulação, mesmo que não sistemática, são publicados três apêndices. O primeiro retoma questões referentes à terceira Crítica. O segundo texto em apêndice é uma resenha – que recupera aspectos da leitura de Habermas – sobre traduções de Schiller para o português. O último retoma a interessante tese de Foucault sobre a antropologia de Kant, enfatizando a relevância da antropologia no quadro da arquitetônica da filosofia prática e suas remissões ao *Opus postumum*.

Os textos que compõem este livro têm uma longa história, dividida em três etapas. Tiveram uma primeira publicação em diferentes revistas e livros coletivos. Alguns foram revistos, outros não, e, junto com alguns textos inéditos, compuseram a minha tese de livre-docência, defendida em julho de 1998 na Faculdade de Filosofia, Letras e Ciências Humanas da Universidade de São Paulo. Depois disso, os textos, inéditos até então, sofreram modificações e foram publicados. Para este livro alguns dos textos sofreram mais uma reformulação.

As discussões nos grupos de estudos e nos congressos em que foram apresentados e a reação aos textos publicados foram muito instrutivas e ajudaram a esclarecer os caminhos da interpretação dos textos de Kant e suas repercussões na filosofia contemporânea. Todo o livro deve muito a esse processo que ainda não terminou. Na discussão, por exemplo, das reações de Kant à Revolução Francesa ficou clara a necessidade de se escrever mais um texto sobre as relações entre direito racional/natural e direito positivo no pensamento político-jurídico kantiano. Minha análise ficaria certamente mais convincente com esses desenvolvimentos. Mas isso implicaria adiar mais uma vez a publicação do livro. E, de qualquer forma, novos temas surgem sempre uns dos outros. Deixo os desdobramentos para um outro volume. Ainda assim, gostaria de salientar que se trata de uma investigação em andamento.

Ricardo Terra

Notas introdutórias sobre sistema e modernidade: Kant e Habermas

O projeto crítico kantiano pode ser pensado como inaugurador da modernidade filosófica. A caracterização weberiana[1] da modernidade cultural, como diferenciação de esferas de valor com legalidades próprias, pode começar a esclarecer esta afirmação e indicar um dos aspectos da noção de modernidade que está em causa. A esfera do conhecimento, da ciência, adquire independência, seus procedimentos metodológicos consolidam-se e surgem instituições que favorecem a pesquisa: as Academias de Ciências e os laboratórios. No plano prático, da ação moral e do direito, ocorre algo análogo: há a formação de princípios valorativos independentes de valores cognitivos e também religiosos, e o sistema judiciário com suas instituições vai se formando. Ora, dá-se algo similar com a arte, que passa a apresentar autonomia em relação às duas esferas já referidas; a atividade da crítica artística se fortalece e as instituições voltadas para a arte se consolidam.

Levando-se em conta essa caracterização da modernidade cultural, vamos encontrar em Kant sua expressão filosófica inaugural, uma vez que as três Críticas kantianas analisam as condições de possibilidade dos três campos de legislação: teórico, prático e estético.[2]

---

1. Ver, de Max Weber, Zwischenbetrachtung. In: Weber, 1988. Conferir também a interpretação de J. Habermas em Webers Theorie der Rationalisierung. In: Habermas, 1981.

2. De fato, encontramos na perspectiva crítico-transcendental uma marca característica, segundo Habermas e Weber, da modernidade (*i.e.*, o fato de cada domínio dar a si mesmo regras), uma vez que "uma crítica imanente, a razão como juiz da razão, (...) é o princípio essencial do método dito

Habermas, contudo, atribui a Hegel a inauguração da modernidade filosófica, embora reconheça que este

> vê na filosofia kantiana a essência do mundo moderno concentrado como em um foco. (...) [entretanto seria apenas] mediante uma visão retrospectiva [que] Hegel pode entender a filosofia de Kant como auto-interpretação decisiva da modernidade (...); Kant não considera *como* cisões as diferenciações no interior da razão, nem as divisões formais no interior da cultura, nem em geral a dissociação dessas esferas.[3]

Com Hegel formar-se-ia uma autoconsciência efetiva da modernidade, mesmo se em Kant a questão já se apresenta com toda a força.

Convém fazer um esquema rápido da questão da modernidade e da contemporaneidade em Habermas para situar a posição da filosofia kantiana em sua reconstrução. Em *O discurso filosófico da modernidade*, Habermas atribui a Hegel a consciência da modernidade enquanto tal. Kant teria expresso as cisões da modernidade, mas não as teria transformado em problemas filosóficos, como Hegel, que, por sua vez, procurou superar as cisões através do absoluto. A filosofia posterior a Hegel seria uma repetida crítica da megalomania da razão hegeliana e sua pretensão de superar aquelas cisões, o que nos teria deixado na

---

transcendental" (Deleuze, 1983, p. 11). Em cada uma das Críticas kantianas, trata-se de uma faculdade da mente: faculdade de conhecer, na *Crítica da razão pura*; de desejar, na *Crítica da razão prática*; e o sentimento de prazer e desprazer, na *Crítica do juízo*. E a questão é saber se essas faculdades são capazes de uma forma superior: "Diz-se que uma faculdade tem uma forma superior quando ela acha *em si mesma* a lei do seu exercício (ainda que, desta lei, decorra uma relação necessária com uma das outras faculdades)" (ibid., p. 12).

3. Habermas, Entgegnung, 1986, p. 30-31; trad. bras., p. 29.

mesma situação dos jovens hegelianos.[4] A filosofia pós-hegeliana aparece como uma série de tentativas fracassadas de criticar radicalmente a metafísica e a filosofia do sujeito. Habermas encontra em Schiller,[5] no jovem Hegel, no jovem Marx e no jovem Heidegger elementos de uma outra via, que, entretanto, não foi por eles seguida: a perspectiva da racionalidade comunicativa. A via seguida, e que acabou por conduzi-los ao fracasso, mantém de alguma forma a filosofia do sujeito, seja com o predomínio da racionalidade cognitivo-instrumental, seja com sua recusa radical. Desta maneira, a racionalidade não é enfocada, por essas filosofias, em toda sua complexidade, o que só ocorrerá com a mudança de paradigma proposta pela teoria do agir comunicativo.

Ora, mesmo sem subscrever a tese central de seu livro, concordamos com Georg Kneer quando afirma:

> Também no quadro do paradigma da filosofia da consciência é possível circunscrever um conceito de razão complexo. Assim fez, por exemplo, Immanuel Kant, ou seja, um filósofo que concorreu de maneira decisiva para a autocompreensão da modernidade do ponto de vista da filosofia do sujeito; que, com suas três críticas da razão, incluiu em sua reflexão transcendental, ao lado da dimensão instrumental-cognitiva, o domínio prático-moral, como também o expressivo-estético.[6]

Seria de se esperar que Habermas insistisse nesse fato e o relacionasse com a posterior análise weberiana da diferenciação das esferas culturais de valor, que constitui um traço fundamental da modernização cultural, diferenciação na qual, para Habermas, Weber

---

4. Ver, a esse respeito, Repa, Notas sobre a tese da contemporaneidade dos jovens hegelianos, 1996.

5. Sobre a leitura de Schiller por Habermas, ver, mais adiante, o texto "Atualidade de Schiller".

6. Kneer, *Die Pathologien der Moderne,* 1990, p. 41.

reconhece uma concepção complexa de razão, diferente daquela, mais limitada, que reconhece na modernização social. É fundamental para a teoria do agir comunicativo tanto a apropriação da *Zwischenbetrachtung*, com a divisão de esferas culturais de valores irredutíveis umas às outras e suas leis e regras próprias, quanto a distinção, na teoria da argumentação, entre discurso teórico, discurso prático e crítica estética.[7] A crítica da filosofia do sujeito e a proposta de mudança de paradigma levam Habermas a não considerar em toda sua amplitude a dívida em relação a Kant, ou, pelo menos, a insistir nos aspectos da filosofia kantiana que estão presentes no inacabado projeto moderno.

De qualquer forma, o próprio Habermas reconhece claramente em outras obras a racionalidade complexa na filosofia kantiana. Por exemplo, em *Consciência moral e agir comunicativo*, ele escreve:

> No conceito kantiano de uma razão formal e em si diferenciada, está delineada uma teoria da modernidade. Esta é caracterizada, por um lado, pela renúncia à racionalidade substancial das interpretações do mundo da tradição religiosa e metafísica e, por outro, pela confiança numa racionalidade procedural, à qual nossas concepções justificadas, seja no domínio do conhecimento objetivador, seja no do discernimento moral-prático ou do juízo estético, tomam sua pretensão de validade.[8]

Também podemos dizer que, mesmo em *O discurso filosófico da modernidade*, Habermas apresenta uma visão complexa da racionalidade kantiana:

---

7. Ver os capítulos I e II de Habermas, Webers Theorie der Rationalisierung, 1981.

8. Habermas, *Moralbewusstsein und kommunikatives Handeln*, 1983, p. 11-12; trad. bras. de Guido Antônio de Almeida, 1989, p. 20.

> Kant substitui o conceito substancial de razão da tradição metafísica pelo conceito de uma razão cindida em seus momentos, cuja unidade não tem mais que um caráter formal. Ele separa do conhecimento teórico as faculdades da razão prática e do juízo e assenta cada uma delas sobre seus próprios fundamentos. Ao fundar a possibilidade do conhecimento objetivo, do discernimento moral e da avaliação estética, a razão crítica não só assegura suas próprias faculdades subjetivas e torna transparente a arquitetônica da razão, como também assume o papel de um juiz supremo perante o todo da cultura. Tal como dirá mais tarde Emil Lask, a filosofia delimita, a partir de pontos de vista exclusivamente formais, as esferas culturais de valor enquanto ciência e técnica, direito e moral, arte e crítica de arte, legitimando-as no interior desses limites.[9]

Ora, poderíamos esperar que Habermas partisse justamente de Kant e Weber na caracterização da modernidade e na crítica à racionalidade substancial da tradição religiosa e da metafísica. Por que atribui a Hegel a consciência da modernidade e envia a filosofia contemporânea para o âmbito dos jovens hegelianos?

Para Habermas, Kant não teria tematizado as diferenciações presentes na razão e na cultura como algo a ser superado. Kant expressaria a modernidade e os elementos básicos de sua época sem ter consciência dela como tal. Hegel, por sua vez, não preserva a dialética das distinções dos usos da razão. Por outras vias, essa indistinção marca também boa parte da filosofia contemporânea, que, de uma forma ou de outra, articula a razão com a supremacia da racionalidade cognitivo-instrumental. Daí também que uma significativa parcela da filosofia contemporânea possa ser apresentada como uma crítica dessa perspectiva da razão, crítica radical com abandono da razão por alguns, crítica da reificação, por outros.

---

9. Id., 1986, p. 28-29.

Hegel, que sofre o impacto da economia política, tematiza as cisões e procura superá-las, mas o faz caindo na "totalidade mística". Com isso, segundo Habermas, abre-se o campo de nossa contemporaneidade tanto no caminho da realização da filosofia, quanto no da crítica radical da metafísica entendida como uma crítica da razão. De um lado, teríamos a perspectiva de uma revolução que superaria as cisões, a reificação, e daria novo rumo à racionalidade – caminho objetivamente bloqueado pelas transformações históricas da segunda metade do século XX; de outro lado, encontraríamos a crítica radical da razão que não só termina por se enredar em contradições performativas, como também não consegue sair do âmbito da filosofia da consciência. Sendo assim, o desafio de Habermas de desenvolver simultaneamente uma teoria da racionalidade e uma teoria social se vê diante da necessidade de uma ampliação da razão que seja capaz de simultaneamente criticar sua redução à racionalidade cognitivo-instrumental e explicar a possibilidade de resistir à reificação, à colonização do mundo da vida.

Ora, se nos concentrarmos por um momento na questão da ampliação da razão, veremos que Habermas, com o paradigma da comunicação, radicaliza a perspectiva kantiana, renunciando a uma racionalidade substancial e confiando numa racionalidade procedural. Com a diferença – esta sim decisiva – de que, no lugar de uma teoria das faculdades de uma filosofia da consciência, Habermas propõe uma teoria da argumentação, com a diferenciação em discurso teórico, discurso prático ético-jurídico e crítica estética. De qualquer forma, trata-se ainda de uma radicalização da dessubstancialização da metafísica levada a cabo por Kant, que vai de par com a primazia progressiva do caráter procedural da racionalidade.

É certo que Kant não tematizou as cisões, não sofreu o impacto da economia política, não previu as tensões sociais, mas também não tentou superar os dilemas da modernidade numa "totalidade mística" ou numa revolução salvadora. Apesar da cisão efetiva das esferas, a razão, para Kant, não perde por isso sua unidade. Ao contrário, é o conceito mesmo de unidade da razão que se altera. Daí a grandeza e a força de Kant: procurar os campos de legislação próprios do âmbito

teórico, prático e estético, mantendo a unidade da razão. Ou, como bem o expressa Adorno:

> A grandeza incomparável de Kant foi confirmada – e não pela última vez – pelo fato de ele ter mantido íntegra a unidade da razão mesmo em seu uso contraditório – o uso dominador da natureza (na linguagem dele: o teórico, mecânico-causal) e o uso reconciliante do juízo que se amolda à natureza –, transferindo a diferença entre eles estritamente para a autolimitação da razão dominadora da natureza. Não caberia a uma interpretação metafísica de Kant imputar a ele qualquer ontologia latente, mas seria necessário a ela ler a estrutura de todo o seu pensar como uma dialética do esclarecimento, dialética esta que o dialético *par excellence*, Hegel, não preservou, porque liquida na consciência da razão una os seus limites e, com isso, se enreda na totalidade mística que ele acredita "reconciliada" na idéia absoluta.[10]

E, por sua vez, o problema da unidade da razão aparece no kantismo, do nosso ponto de vista, como a questão da passagem. Questão cujos contornos são perseguidos pelos textos que compõem este livro. Passagem da razão teórica para a prática, da estética para a prática, e daí por diante. Com a unidade da razão, ao lado da especificidade de cada esfera, põe-se a questão de suas relações.[11] A estratégia de construir passagens é uma exigência da racionalidade "moderna" kantiana. O esforço de Kant caminha no sentido de

---

10. Ver, de Adorno, Fortschritt. In: Adorno, *Stichworte*, 1977, p. 628. Para uma interpretação ampla desta passagem, ver Imanência, cap. 2 de Nobre, *A ontologia do estado falso,* 1998. A tradução da passagem de Adorno foi tirada da p. 118.

11. Weber, ao contrário, tem um diagnóstico pessimista em relação à separação das esferas, que levaria à perda de sentido – *Sinnlosigkeit* (Weber, op. cit., p. 570-571).

estabelecer a autonomia do âmbito teórico-cognitivo e depois estabelecer também a autonomia da razão prática. Os princípios da ação não são submetidos, para usar uma expressão de Habermas, à racionalidade cognitivo-instrumental. Não há somente a submissão da dimensão prática à teórica, mas há mesmo o primado da prática em relação à teoria. Mas Kant não se detém aí. Uma terceira esfera, fundamental na caracterização da modernidade, também adquire sua autonomia, qual seja, a da estética, que passa a ser independente do conhecimento e também da moral.

No Prefácio da *Crítica da razão prática*, Kant, comparando em certos aspectos as duas primeiras críticas, afirma ser necessário examinar de novo conceitos e idéias da razão especulativa,

> porque a razão é considerada com esses conceitos em transição (*Übergang*) para um uso inteiramente diferente do que *lá* deles fazia. Mas uma tal transição torna necessária uma comparação do antigo uso com o novo para distinguir bem a nova senda da precedente e fazer notar ao mesmo tempo o seu encadeamento. (*KrV*, V, 7; 15)

As idéias de liberdade e Deus serão retomadas e afirmadas em outro plano, o conceito de liberdade constituindo-se em *"pedra angular* de todo o edifício de um sistema da razão pura, mesmo da razão especulativa" (ibid., 3; 12), e, desta forma, as idéias de Deus e imortalidade, vinculando-se à de liberdade, adquirem realidade objetiva. Já a terceira Crítica oferece a passagem[12] da primeira para a segunda Crítica, pois o juízo "constitui o termo médio (*Mittelglied*) entre o entendimento e a razão (...) entre a faculdade de conhecimento e a faculdade de apetição" (*KU*, V, 168; 12).

---

12. "É de se supor que a faculdade do juízo (...) produza do mesmo modo uma passagem da faculdade de conhecimento pura, isto é, do domínio dos conceitos de natureza, para o domínio do conceito de liberdade, quando no uso lógico torna possível a passagem do entendimento para a razão" (*KU*, V, 179; 23).

O sistema crítico é bastante intrincado, pois a autonomia do conhecimento, da moral e da estética e teleologia fica garantida ao mesmo tempo em que se afirma o primado da prática e a transição, através do juízo, da teoria para a prática. A unidade da razão diz respeito a estas complexas relações.

Desse modo, nossa interpretação do problema da modernidade tal como conceituada por Habermas permite uma apresentação do sistema crítico de Kant como uma busca da "legalidade própria" das três esferas de valores – ou, antes, das "formas superiores" dessas diversas "legalidades próprias". Com isso, entretanto, torna-se central o problema da unidade da razão, o problema de manter "íntegra a unidade da razão mesmo em seu uso contraditório". Neste ponto, a resposta nos parece estar exatamente na "ciência da passagem" da filosofia kantiana, nas diversas e várias formas de passagem entre níveis e domínios do sistema. Sendo assim, nossa tentativa de circunscrever nestes textos o problema da "passagem" na filosofia kantiana tem também o sentido de apontar para o caráter radicalmente moderno do kantismo. E, quem sabe, de indicar, de uma outra maneira, os limites da conceituação weberiana da modernidade.[13]

---

13. Sobre o conceito complexo de razão e sua unidade, ver o segundo capítulo ("A modernidade filosófica: cisão e unidade da razão") da dissertação de mestrado de Luiz Repa, *Habermas e a reconstrução do conceito hegeliano de modernidade*. Na p. 69, Repa cita este significativo trecho de "Entgegnung", texto de Habermas: "As distintas formas de argumentação formam um sistema na medida em que elas, por causa de sua necessidade de complementação, *remetem internamente uma à outra*. Ora, a mudança de uma forma de argumentação para outra é motivada muitas vezes internamente, devido ao desfiladeiro do curso de argumentação, mas muitas vezes uma tal passagem necessita de impulsos externos: os problemas que *vêm ao nosso encontro*. Como uma passagem pode ser efetuada em cada caso é regulado pela lógica da argumentação; *se* e *quando* devemos efetuá-la depende daquela faculdade de julgar assentada na própria ação comunicativa". In: Habermas, 1986, p. 343.

Reflexão e sistema: a propósito da *Primeira introdução* e da gênese *da Crítica do juízo*

Em seu curso de Antropologia de 1779-1780, Kant trata dos procedimentos que se devem adotar para se escrever uma obra. Aconselha que a idéia principal seja fixada, e então se deixe a imaginação agir sem coerção. Para tanto, seria aconselhável ler livros sobre outros assuntos e mesmo freqüentar a sociedade. Desta forma, as idéias poderiam surgir com o livre curso da imaginação:

> Devemos ter à mão uma folha de papel dobrada ao meio, na qual vamos registrando *promiscue* todas as imagens que digam respeito à matéria. Além disso, também precisamos fazer algumas pausas enquanto pensamos, as quais contribuem de maneira extraordinária para o descanso e fortalecimento da imaginação. Também devemos evitar reler com freqüência aquilo que nós mesmos tivermos escrito. (Não devemos ler escritos sobre a matéria a respeito da qual estamos refletindo, do contrário atamos o gênio.) E devemos pensar no assunto mesmo e reunir imagens. Quando ali se encontrarem todos os materiais de nosso assunto, surgirá em nós durante a leitura um esquema que formularemos em frases curtas, emendando-o sem coerção. Caso o esquema esteja correto, recorremos ao nosso estoque de imagens. Anotamos então a matéria sem ponderação, e, se logo nos ocorre alguma outra coisa, deixamos um espaço e, com uma palavra, assinalamos na margem o que deverá vir no meio. Depois, nós o revemos, completamos aquilo que sentimos faltar, copiamos uma vez mais, polimos aqui e ali, e ele está pronto. Pensa algo disparatado e certamente falha

> em seu objetivo quem quer fazer algo muito bem de uma só vez, intercalando aí os seus pensamentos.[1]

Esses conselhos podem servir para entendermos o modo de trabalhar do próprio Kant – transformado, nessa aula, em regra de procedimento – e, assim, para indicar mais um aspecto na maneira de analisar seus textos. A Academia de Berlim publicou uma edição em vários volumes com diversos tipos de inéditos de Kant: pequenas notas de uma frase, notas de algumas páginas em folhas soltas, anotações nas margens dos manuais que Kant utilizava em seus cursos, anotações nas margens de seus próprios livros, versões de partes de obras etc. Pode-se perceber como Kant utilizou estes materiais para a composição de suas obras. A questão que se impõe é justamente a da articulação dos materiais prévios. Tonelli, depois de citar o trecho do curso de Antropologia, comenta que a maneira de proceder descrita deixa sua marca nos grandes textos de Kant, ou, para usar suas próprias palavras, que, "na redação, Kant segue muito livremente um esquema geral bastante vago, que ele está pronto a modificar *en cours de route*, sem ter o cuidado de remodelar a fundo o que tinha escrito antes".[2]

Importa tanto mais ressaltar o processo criativo da pesquisa kantiana porque seus leitores nem sempre lhe dão a atenção devida, uma vez que se sentem freqüentemente esmagados pelo caráter sistemático da obra. É curioso ver Kant preocupar-se com o fortalecimento

---

1. *Anthropologie Brauer*, apud Tonelli, La formazione del texto della *Kritik der Urteilskraft*, 1954, p. 424-425, que por sua vez a reproduziu de Schlapp, *O. Kants Lehre vom Genie und die Entstehung der Kritik der Urteilskraft. Göttingen*, 1901, p. 215-216.

2. Tonelli, op. cit., p. 425. Tonelli discute aqui um problema que não está presente no texto citado de Kant, isto é, a sua falta de cuidado com a necessidade de reescrever os textos à medida que a pesquisa e a própria escrita levavam a desvios do esquema original. Este problema será retomado adiante.

da imaginação, com a liberdade do gênio e com um processo de elaboração de esquemas sem coerção. Os pensamentos são anotados de maneira desordenada, reúnem-se os materiais do assunto em pauta, e daí surge um esquema que não deve ser visto como definitivo. A reflexão sobre o material tem de se dar sem a coerção de preconceitos de qualquer ordem: note-se que Kant lança mão até da noção de gênio a ser elaborada na *Crítica do juízo*. O material e a liberdade da reflexão não são meros apêndices da preocupação sistemática.

Gerhard Lehmann[3] afirma com razão que Kant é um *Federdenker*, ou seja, alguém que pensa escrevendo. Quando elabora uma nova versão ou risca trechos de algum manuscrito, é claro que considera mais o texto que não foi riscado, a segunda versão. "Outra questão é a de saber se a primeira versão é de fato menos valiosa (...); no *Opus postumum* é freqüente que a versão posterior seja, sem dúvida, pior que a anterior, riscada".[4] Cada versão pode apontar para múltiplas direções, mesmo que não tenham sido desenvolvidas, e que a via escolhida na obra publicada seja outra.

O processo de escrita de Kant foi reconstruído por Lehmann:

> Os manuscritos de Kant são trabalhados muito cuidadosamente. Um tema surge primeiro como reflexão em uma folha solta em meio a outras reflexões, é então trabalhado independentemente em uma série de folhas soltas, que são recompostas como esboços (*Entwürfe*). Dos esboços provém a versão passada a limpo (*Reinschrift*), que virá a

---

3. G. Lehmann foi o editor da *Primeira introdução* à *Crítica do juízo* e de muitos manuscritos de Kant na edição da Academia. Sua longa experiência na ordenação e datação de inéditos kantianos proporcionou-lhe uma visão precisa dos procedimentos no processo da escrita kantiana. Ver, a este respeito, Mertens, *Kommentar zur Ersten Einleitung in Kants Kritik der Urteilskraft*, 1975, p. 243.

4. Ein Reinschriftfragment zu Kants Abhandlung vom ewigen Frieden. In: Lehmann, 1969, p. 55.

> ser novamente reelaborada. Mesmo a cópia (*Abschrift*) é corrigida por Kant e provida de suplementos.[5]

Há então várias fases no trabalho de pesquisa e redação, que vão desde anotações curtas até esboços e versões diferentes que se apropriam deste material. Ora, um texto mais ou menos pronto pode constituir uma parte de um trabalho maior. E pode acontecer que, na elaboração de outra parte, Kant introduza mudanças na abordagem e não retome, na composição final, as partes mais antigas para adequá-las às mais novas. Surgem, assim, discrepâncias terminológicas e mesmo conceituais.

As obras kantianas não são escritas organicamente; são montadas,[6] e sofrem com esse processo. Kant aproveita notas e mesmo versões de épocas diferentes para compor as obras e, como trabalha freqüentemente com pressa, não se interessando muito pela impressão, "um conjunto de textos ou acréscimos marginais (*Randzusätze*) da mesma época ou posteriores precisa ser levado em conta, e, em caso de dúvida, deve ser posta a questão de saber se na versão passada a limpo ou na impressa a ordem não está errada".[7] A *Rechtslehre* (Doutrina do direito)[8] é, segundo vários intérpretes, um exemplo de texto impresso com partes fora do lugar.[9]

---

5. Ibid., p. 56.

6. Ver, de Lehmann, Einführung in Kants Vorlesungen. In: Lehman, op. cit., p. 78. Lehmann defende com energia esta vertente filológica contra seus críticos: "A polêmica de Paton contra a chamada *patchwork theory* (teoria da colcha de retalhos), que ele imputa a Adickes, apesar de Adickes apenas fazer uso de sua experiência com manuscritos kantianos, é completamente injusta; provavelmente Paton nunca viu um manuscrito de Kant". "Ein Reinschrift-fragment zu Kants Abhandlung vom Ewigen Frieden". Ibid., p. 56

7. Ibid., p. 78.

8. Os títulos de algumas obras de Kant que não foram traduzidas e editadas no Brasil ou em Portugal serão, depois de inicialmente indicadas em alemão, traduzidas para o português nas demais referências do corpo do texto.

9. A interpolação de trechos no texto impresso da *Doutrina do direito* é

Com a construção dessa imagem de como o filósofo trabalhava e compunha seus textos, teremos alguns elementos peculiares a seu processo de trabalho para a análise e leitura de sua obra:

a. se é fato que Kant "pensava escrevendo", os trabalhos preparatórios adquirem uma importância muito grande. Como cada "reflexão" pode conter um caminho original, ela não precisa ser analisada apenas em função das obras publicadas, e tem assim certo estatuto independente – daí o grande uso dos inéditos pelos estudiosos;

b. como as obras não eram produzidas de forma orgânica, mas montadas, devemos estar atentos a problemas decorrentes disso, próprios a obras que são compostas de estratos diferentes, nas quais não vigora uma perfeita uniformidade terminológica e conceitual;

c. certo descuido com a impressão relativiza um pouco a obra publicada como única referência confiável para a análise;

d. um outro elemento difícil de caracterizar é a liberdade do processo de pensamento kantiano. O fundamental é a pesquisa e os rumos que ela aponta, não o sistema a qualquer custo. Mesmo que Kant, em algumas passagens, caia em certo formalismo sistemático, este não é o movimento da sua reflexão. Ou melhor, poderíamos dizer que há, de um lado, uma forte tendência sistemática e, de outro, o processo de pensamento que não cabe no sistema, criando tensões e chegando a transbordar o sistema. A *Crítica do juízo,* por exemplo, elabora questões que não estavam previstas nas duas primeiras Críticas e, mais ainda, reformula o próprio sistema sem destruir as construções anteriores. Não se podem ler a *Crítica da razão pura* e a *Crítica da razão*

---

uma questão discutida há muito tempo. Uma tentativa de reordenar o texto, buscando a forma original do manuscrito kantiano, foi realizada por Bernd Ludwig na nova publicação dos *Metaphysische Anfangsgründe der Rechtslehre* pela Editora Felix Meiner em 1986.

> *prática* sem levar em conta a terceira Crítica, mas esta não arruína as outras duas. Junto com a invenção constante, há o esforço sistematizador que engloba as obras anteriores sem superá-las radicalmente.

As novas indagações e a retomada diferenciada de questões já tratadas não devem levar à desconsideração do caráter sistematizador da obra kantiana, que fica evidente, por exemplo, no fato de Kant procurar de algum modo englobar as reflexões mais recentes nas anteriores. Sem a busca dos vínculos das novas formulações com as anteriores, corre-se o risco de arbitrariedade na leitura. Por exemplo, é o que ocorreria ao se querer reformular radicalmente a ética kantiana a partir da noção de "mal radical", reescrever a *Crítica da razão pura* a partir do *Opus postumum* ou privilegiar uma parte de uma obra, como a "Analítica do sublime", e a partir daí repensar, desde seus fundamentos, toda a obra. Contraposto ao domínio da leitura que reduzia a *Crítica da razão pura* a uma epistemologia, temos hoje o risco da supervalorização da *Crítica do juízo* que faz do juízo reflexionante a única chave para a compreensão do kantismo. O razoável seria levar em conta a maneira de Kant elaborar seus pensamentos e redigir suas obras, dando atenção a todas as espécies de escritos, publicados ou não, levando em conta a formação das questões filosóficas e a reorganização global do pensamento em cada etapa.

***

A *Primeira introdução* à *Crítica do juízo* tem um estatuto peculiar, pois é um texto preparatório que consta também como obra independente em várias edições de Obras Completas de Kant.[10] Como

---

10. Sobre as edições da *Primeira introdução,* ver a "Introdução" do editor Gerhard Lehmann ao volume 20 da edição da Academia (*Kants gesammelte Schriften*, publicados pela Preussische Akademie der Wissenschaften, Berlim, W. Gruyter, 1942), p. 475 e s.; Lehmann, G. Introduções à edição do texto

já vimos, todas as versões inéditas dos textos de Kant são de grande valor, uma vez que ele "pensava escrevendo". A peculiaridade da *Primeira introdução* consiste no fato de ser mais do que uma versão preparatória, pois foi parcialmente impressa enquanto Kant vivia, sob os cuidados de um antigo aluno seu, Jacob Sigismund Beck.

Kant envia o manuscrito a Beck em agosto de 1793 para que este possa utilizá-lo no segundo volume de uma obra sobre a filosofia kantiana que está escrevendo. Quando Beck o recebe, seu trabalho já se encontra muito avançado para poder aproveitá-lo, e resolve então fazer um "excerto literal" (*wörtlichen Auszug*) com o título: "Notas para a Introdução à *Crítica do juízo*".[11] É sob esta forma incompleta que a *Primeira introdução* será impressa, com pequenas correções, em sucessivas edições das obras de Kant.[12] Em 1889, Dilthey descobre os manuscritos na Biblioteca da Universidade de Rostock e chama a atenção para a incompletude do texto impresso. Em 1914, Otto Bueck o publica integralmente na edição Cassirer.[13]

Essas foram as peripécias da publicação da *Primeira introdução*. Mas o mais interessante, e o mais difícil, é estabelecer as circunstâncias e a data da sua redação. Tal datação tem atraído a atenção dos intérpretes, pois a *Primeira introdução* ocupa uma posição estratégica na compreensão da gênese da *Crítica do juízo*. É claro que não se pretende neste capítulo tentar esclarecer o intricado

---

de Kant na Philosophische Bibliothek, Hamburgo, Felix Meiner, 1927 (1) e 1970 (2), p. VII e s.; Torres Filho, R. R. Nota do tradutor. In: Kant I. *Textos selecionados*. São Paulo: Abril Cultural, 1980, p. 165.

11. Beck, 1794. Conferir Zur Einführung. In: Lehmann, 1990, p. VIII.

12. Starke a publica em 1833 com o título "Sobre a filosofia em geral e sobre a *Crítica do juízo* em particular"; depois saem as edições de Rosenkranz-Schubert (1838), Hartenstein (1838, 1868) e Benno Erdmann (1880).

13. As principais edições alemãs da *Primeira introdução*, depois da de Bueck, são Lehmann, G. na Philosophische Bibliothek, Leipzig: Felix Meiner, l927; 2. ed. revista e ampliada, Hamburgo, 1970; edição da Academia, V. 20, Berlim, 1942; Weischedel, W. *Werke in sechs Bänden,* V. V, Wiesbaden, 1957; Hinske, N. e outros, fac-símile e transcrição. Stuttgart, Bad-Cannstatt, 1965.

processo de elaboração das questões tratadas na terceira Crítica, o que envolveria um extenso estudo das obras, da correspondência e mesmo dos manuscritos. O que se pretende é fornecer os dados do problema, principalmente em relação à *Primeira introdução,* e apresentar algumas das principais hipóteses a respeito.

Um texto que se tornou uma referência constante no debate é o artigo já citado de Giorgio Tonelli, "La formazione del testo della Kritik der Urteilskraft". Tonelli utiliza neste trabalho dois procedimentos para estabelecer as fases na composição da *Crítica do juízo*: a. análise da correspondência de Kant e b. análise da ocorrência e ausência de certos conceitos. A partir daí, pretende reconstruir a ordem cronológica de elaboração das diversas partes da Crítica.

Os principais resultados provenientes da análise da correspondência[14] são estes:

a. já em maio de 1787, quando terminava de escrever a *Crítica da razão prática,* Kant demonstra a intenção de escrever uma *Kritik des Geschmacks* (Crítica do gosto). Na carta a L. H. Jakob de 11 de setembro de 1787, Kant comenta que a *Crítica da razão prática* já está com o editor e acrescenta: "imediatamente me volto para a elaboração da Crítica do gosto" (Ak. X, 471). O trabalho na *Crítica do gosto* teria começado então na segunda metade de setembro de 1787 e pelo menos até março de 1788 Kant continua a chamar a obra de "Crítica do gosto" (carta a Reinhold, 7 de março de 1788, ibid., X, 505);

b. em maio de 1789, temos uma primeira referência à *Crítica do juízo*, da qual a *Crítica do gosto* é uma parte (cf. carta a Reinhold de 12 de maio de 1789, ibid., XI, 39), e o anúncio de que a obra estará pronta para a feira de Michaelis. É, portanto, entre março de 1788 e maio de 1789 que Kant

14. Ver Tonelli, op. cit., p. 427 a 432. Como notou Mertens (op. cit., p. 235), nem sempre as indicações das páginas da correspondência de Kant feitas por Tonelli são corretas.

muda os planos de escrever uma crítica do gosto e passa a pensar em uma crítica do juízo, que seria mais ampla, pois englobaria, além do belo, também o sublime e a teleologia propriamente dita;

c. a partir da correspondência de Kant com seu editor, De Lagarde, Tonelli estabelece as principais referências relativas à redação final da obra. Em outubro de 1789, Kant anuncia que uma boa parte do manuscrito está pronta e que precisa rever o último trecho (carta a De Lagarde de 2 de outubro de 1789). Em janeiro de 1790, Kant envia 40 folhas (*Bogen*) e promete remeter em 15 dias outras 44, além das 17 da "Introdução", a qual "talvez ainda devesse ser resumida" (ibid., XI, 122). Desde essa data, a *Primeira introdução* está pronta. No dia 9 de fevereiro, Kant envia mais 40 folhas; em 8 de março, outras 9. O "Prefácio" e a "Introdução" definitiva ainda não estão escritos, pois Kant afirma mais uma vez a necessidade de resumir, devido à sua extensão, a "Introdução" já redigida. Os textos do "Prefácio" e da "Introdução" serão enviados no dia 22 de março.[15]

A segunda maneira de datar os textos não é, como já foi exposto, externa ao texto, mas sim interna. Tonelli acredita que as fases do desenvolvimento da redação podem ser reconstruídas pela presença ou ausência de certos conceitos. Faz então o levantamento da ocorrência, nas diversas partes da *Crítica do juízo*, de termos como crítica do gosto, crítica do juízo, gosto, juízo estético, juízo reflexionante, juízo determinante etc. Dentre as várias conclusões, convém ressaltar as seguintes:

a. a "Analítica do belo" seria a parte mais antiga, podendo-se pensar que corresponda à *Crítica do gosto* a que Kant se refere nas cartas. Não se encontram termos como juízo, juízo

---

15. Ver cartas a De Lagarde: 9/2/1790, Ak. XI, 129; 9/3/1790, Ak. XI, 140; 25/3/1790, Ak. XI, 142.

reflexionante e juízo determinante. *"Urteilskraft"* está presente no sentido da *Crítica do juízo* (e não no sentido da *Crítica da razão pura*) apenas uma vez no 3° parágrafo, o que pode ser uma modificação posterior;

b. a *Primeira introdução* seria anterior à segunda parte da *Crítica do juízo* – a "Crítica do juízo teleológico" –, pois nela se encontra a distinção entre juízo determinante e juízo reflexionante. Além disso, no fim da *Primeira introdução,* há uma divisão da "Crítica do juízo teleológico" que não corresponde à obra que foi publicada. Na verdade, também a divisão proposta para o juízo estético não corresponde ao publicado, mas, nesse caso, Tonelli acredita ver na obra publicada o essencial, se bem que modificado, do esquema da *Primeira introdução.*[16]

A pretensão de Tonelli de que seus argumentos sejam concludentes é posta em dúvida por Mertens, apesar de esta autora achar que os resultados gerais podem apresentar interesse.[17] A parte mais convincente da argumentação diria respeito à passagem da *Crítica do gosto* à *Crítica do juízo* e à localização da *Primeira introdução* após a "Analítica do belo". Mas mesmo essas conclusões são objeto de controvérsia, e Mertens as compara com as análises de Windelband (que escreveu a Introdução à *Crítica do juízo* para a edição da Academia), Lehmann e Hinske (sem que se tomem em conta aqui as grandes divergências entre os dois últimos). Todos eles concordariam com Tonelli em que a mudança da concepção teria ocorrido no mais tardar em maio de 1789, mas discordariam dele quanto à afirmação de que a *Primeira introdução* teria sido escrita

---

16. A fim de não estendermos em demasia esta discussão, indicamos a seguir a ordem cronológica proposta por Tonelli quanto à elaboração das várias partes da *Crítica do juízo*: a. Analítica do belo, b. Dedução, c. Dialética, d. Primeira introdução, e. Analítica do sublime, f. Crítica do juízo teleológico, g. Segunda introdução e Prefácio. Os parágrafos 23 e 30 pertenceriam à fase 5 ou 6.

17. Ver Mertens, op. cit., p. 238 e s.

entre a "Crítica do juízo estético" e a "Crítica do juízo teleológico". Esses autores acreditam que, depois de expressar na primeira versão da *Primeira introdução*, a nova concepção, que lhe permitiu tratar na mesma obra a estética e a teleologia, Kant redigiu toda a terceira Crítica a partir do material de que dispunha.

Levando em conta os diversos níveis de redação da *Crítica,* Mertens aproxima os resultados de todas essas leituras de Kant e acha plausível supor o seguinte:

> A partir da primeira versão da *Primeira introdução*, Kant efetuou a versão passada a limpo de toda a obra e assumiu quase sem modificações partes da antiga *Crítica do gosto* a partir de esboços ou de uma primeira cópia passada a limpo, enquanto, ao contrário, as partes posteriores da "Crítica do juízo estético" como da "Crítica do juízo teleológico" teriam sido retrabalhadas de acordo com a concepção sistemática mais desenvolvida.[18]

Assim, não se resolveu de maneira segura a questão da gênese das várias partes da terceira Crítica e, pelo fato mesmo de não se dispor dos manuscritos originais (nem da *Primeira introdução* nem da *Crítica do juízo*), não se pode pretender ir além da enunciação de hipóteses mais ou menos plausíveis.

De qualquer forma, essas hipóteses podem ter alguma utilidade para a leitura da *Crítica do juízo* e da *Primeira introdução*. As diferenças terminológicas podem ser entendidas em função das etapas, mais ou menos estabelecidas, do processo de redação. Como já vimos, o cuidado com as etapas da redação vale para a análise de qualquer obra de Kant, uma vez que ele, às vezes, "montava" sua obra com materiais de épocas diferentes, não se preocupando em lhes dar uma redação inteiramente nova na versão final.

---

18. Mertens, op. cit., p. 243.

Para a *Crítica do juízo*, esse aspecto da análise adquire uma importância especial, pois essa é uma obra que engloba elementos heterogêneos: o juízo estético e o juízo teleológico. Além disso, Kant pensava inicialmente na *Crítica do gosto* como uma obra independente e já tinha tratado da teleologia na *Crítica da razão pura*. Os passos da transformação do pensamento de Kant que permitiram tratar das duas esferas na mesma obra são da maior importância, destacando-se aí justamente a *Primeira introdução*. Sua força está não apenas em ser o documento que marca a virada do projeto teórico de uma *Crítica do gosto* para a *Crítica do juízo*, mas também em sua datação ter sido estabelecida com razoável precisão.

Há alguns anos o debate foi retomado com a publicação do extenso livro de John Zammito, *The genesis of Kant's Critique of Judgment*,[19] no qual, na contramão da literatura anglo-americana recente, centrada na crítica do juízo estético, ele pretende dar conta da unidade da obra. Apesar de considerar os trabalhos mais relevantes sobre a gênese da terceira Crítica, reconhece que "a análise mais convincente da cronologia da composição do texto é a de G. Tonelli".[20] De qualquer forma, Zammito propõe modificações da cronologia, principalmente em relação à situação da "Dialética". A pretensão de Zammito é, entretanto, muito mais ampla que a de Tonelli, pois tem por escopo não apenas seguir a gênese no plano imanente, mas também analisar o contexto que teria levado à elaboração do texto. Apesar de contestável, sua leitura suscita a questão da presença dos elementos éticos na obra de Kant.

Para Zammito, teria havido três fases na composição da *Crítica do juízo*. A primeira seria a que possibilitou o projeto de uma "Crítica do gosto" e a redação das partes mais antigas da "Analítica do belo". A segunda fase seria caracterizada por uma *cognitive turn*, com a formulação do juízo reflexionante e a transformação da *Crítica do gosto* em uma *Crítica do juízo* que engloba a estética e a teleo-

19. Zammito, *The genesis of Kant's* Critique of judgement, 1992.

20. Ibid., p. 4.

logia. Esta "virada cognitiva" teria seu ponto alto na *Primeira introdução* e seria marcada pela confiança na sistematicidade da filosofia e na afirmação do papel da *Crítica do juízo* como elemento essencial do sistema. Até aqui, não há muita diferença em relação às outras interpretações da gênese da terceira Crítica. A novidade está em que Zammito acrescenta uma terceira fase ao processo, que poderia ser caracterizada como uma *ethical turn*.

Em termos de procedimentos técnicos, a proposta de uma "virada ética" segue princípios de análise textual semelhantes aos de Tonelli, que, estudando as ocorrências e ausências do conceito de "juízo reflexionante", propõe uma cronologia, ou pelo menos indica uma organização cronológica das diversas partes da obra. Zammito, por sua vez, quer encontrar a "virada ética" utilizando a idéia-chave de supra-sensível. No verão ou início do outono de 1789, Kant teria revisto toda a obra, ressaltando os aspectos éticos possibilitados pela insistência no supra-sensível;[21] com isso passa a enfatizar a analogia entre o juízo de beleza e a escolha moral, afirma a beleza como símbolo da moral, a noção de sublime adquire outra relevância, a idéia da cultura passa a ser uma referência básica para a teleologia etc.

Além da análise textual, Zammito acrescenta razões imanentes e contextuais para cada virada. No que diz respeito à *ethical turn,* Zammito a localiza na polêmica gerada pela reação contra "a idéia de propósito imanente na natureza: 'hilozoísmo' ou panteísmo, especialmente como estava sendo propagada por Johann Herder no final da década de 1780".[22] As razões imanentes dizem respeito à tentativa de "reconciliar sua teoria fenômeno-noumenal da liberdade com o problema da atualização do bem moral".[23] De um lado, é feita a crítica ao panteísmo de alguns contemporâneos; de outro, é posta a difícil questão da efetivação do bem moral no mundo.

---

21. Ibid., p. 7.

22. Ibid., p. 6.

23. Ibid., p. 264.

A polêmica do panteísmo surge na década de 1780 com uma peculiar apropriação da filosofia de Espinosa. Uma primeira reação de Kant encontra-se em "Que significa orientar-se no pensamento?" (1786), no qual ele procura corrigir aqueles que encontravam na *Crítica da razão pura* tanto alguma espécie de espinosismo, quanto também algum tipo de ceticismo. Em relação aos primeiros, escreve:

> É difícil compreender como é que os eruditos mencionados conseguiram encontrar na *Crítica da razão pura* um encorajamento ao espinosismo. A crítica corta totalmente as asas do dogmatismo no tocante ao conhecimento dos objetos supra-sensíveis, e o espinosismo é a este respeito tão dogmático, que compete mesmo com o matemático, em relação ao rigor da demonstração.[24]

Kant se dá por satisfeito com a contraposição do criticismo ao panteísmo e ao ceticismo.

---

24. Kant. *Was heisst?,* VIII, 143; 51. Sobre essa questão, escreve Alain Renaut: "A *Crítica da razão pura* tinha estabelecido que, na natureza, tudo é condicionado e que, no tempo, 'todas as mudanças se produzem segundo a lei da ligação da causa e do efeito' (segunda analogia da experiência). Aparentemente, a revolução copernicana deixava intacta a tese leibniziana segundo a qual o princípio de razão se aplica à totalidade do real – segundo uma concepção 'determinista' da objetividade teórica que valeu, aliás, a Kant se ver implicado na 'querela do panteísmo' (ou do espinosismo), a ponto de dever defender as Luzes, em 1786, contra a argumentação anti-racionalista de Jacobi. Conhecemos o argumento de Jacobi: todo racionalismo é determinista, logo espinosista e, como tal, torna inconcebível a moralidade, a qual supõe, com efeito, a possibilidade da liberdade de escolha. Aberta em outubro de 1785 por Jacobi em suas Cartas a Mendelssohn sobre a doutrina de Espinosa, depois em abril de 1786 pela sua Resposta às acusações de Mendelssohn, a querela vê Kant entrar em cena em outubro de 1786 com a publicação de 'O que é orientar-se no pensamento?'" (Renaut, 1994, p. 16-17).

Mas a situação parece ficar mais grave com a publicação do livro de Herder, *Gott: einige Gespräche*, em 1787.[25] As divergências de Kant com o *Sturm und Drang* teriam sido um dos motivos básicos de sua estética, e na última fase da constituição da *Crítica do juízo*, a crítica a Herder se amplia:

> A virada ética é resultado direto da luta de Kant com o panteísmo, e introduz um tom muito mais metafísico em toda a obra, enfatizando a idéia do supra-sensível como fundamento tanto da liberdade subjetiva, quanto da ordem natural. Ela resulta na inclusão da discussão sobre o sublime, uma completa reformulação da "Dialética do juízo estético", e, em 1790, na elaboração da "Metodologia do juízo teleológico" e uma revisão da Introdução a todo o livro.[26]

Assim, com a análise imanente e também contextual, Zammito pretende corrigir em alguns aspectos a análise de Tonelli.

Dois anos depois, Dumouchel critica duramente Zammito, que

> não se dá ao trabalho de reconstruir o texto de maneira rigorosa para assegurar sua interpretação. Ele empresta

---

25. Convém lembrar a polêmica em torno da obra de Herder, *Ideen zur Philosophie der Geschichte der Menschheit,* de 1784. Kant escreve uma resenha da primeira parte do livro, publicada em janeiro de 1785; em fevereiro, Reinhold publica uma crítica à resenha de Kant, à qual Kant responde em março; em novembro, Kant publica a resenha da segunda parte das *Ideen*. Quanto à terceira parte do livro, escreve Kant em 25 junho de 1787: "Para resenhar seria melhor um outro assumir e precisaria esclarecer que é um outro, pois me falta tempo para isso, porque preciso ir imediatamente para o *Fundamento da crítica do gosto* (*Grundlage der Kritik des Geschmaks*)" (Ak., X, 490). Ver notas do editor (Heinrich Maier), Ak, VIII, 471, 472.

26. Zammito, op. cit., p. 7-8.

> muito de Tonelli, mas, quando se afasta dele, é geralmente mais por razões de ordem interpretativa do que de ordem filológica. Por isso preferimos privilegiar a reconstrução de Tonelli, que faz intervir o mínimo possível de fatores interpretativos.[27]

Quanto ao esquema em três fases, Dumouchel o considera desnecessariamente complexo e improvável no plano filosófico. Pode-se muito bem compreender a gênese da *Crítica do juízo* supondo apenas uma "virada", que possibilitou com o juízo reflexionante pensar a estética e a teleologia numa obra, esta virada se refletindo na *Primeira introdução*. A pretensa virada ética proposta por Zammito seria, na verdade,

> imanente ao conjunto do processo da fundação do juízo estético, antes e depois da virada "teleológico-sistemática" que refletem a *Primeira introdução* e uma grande parte da "Crítica da faculdade de julgar teleológica". Pode-se assim supor que as problemáticas do interesse intelectual em relação à beleza (§42), ao gênio, à idéia estética (§§46-7; §57, Obs. I), ao simbolismo estético (§57 e §59) e mesmo ao sublime inscrevem-se em uma dinâmica de aprofundamento da raiz prática do juízo de gosto; Kant estava consciente deste problema muito antes de elaborar o plano definitivo de sua *Crítica do juízo,* e pode-se mesmo pensar que os desenvolvimentos da "Metodologia" e da Introdução, que favorecem efetivamente a questão da realidade efetiva da liberdade no mundo sensível (V 176), retomam uma tendência inerente à terceira Crítica inteira.[28]

---

27. Dumouchel, La découverte de la faculté de juger réfléchissante. Le rôle heuristique de la "Critique du goût" dans la formation de la *Critique de la faculté de juger*, 1994, p. 422, nota 10.

28. Ibid., p. 437.

Em uma nota na mesma página, Dumouchel pergunta: "É preciso lembrar que a intuição original da 'Crítica do gosto', em 1787, se desenvolveu no seio da *Crítica da razão prática*?".

De fato, a hipótese das três fases formulada por Zammito é difícil de sustentar. Além disto, Zammito superestima a importância de elementos polêmicos em detrimento do desenvolvimento das próprias questões kantianas na elaboração da terceira Crítica, o que o leva a fazer afirmações exageradas como a de que "as origens da terceira Crítica encontram-se na ácida rivalidade de Kant com Herder".[29] Mas o exagero de sua posição serve para ressaltar a importância decisiva da articulação prática da *Crítica do juízo*, que, embora pacífica, não nos parece ainda ter recebido a atenção devida no que diz respeito às suas conseqüências sistemáticas. Eis por que nos ocuparemos em seguida da questão da necessidade e do lugar da terceira Crítica no sistema.

No "Prefácio" da *Fundamentação da metafísica dos costumes* (1785), Kant estabelece a distinção entre duas metafísicas: a. metafísica da natureza, que engloba as leis da natureza e cuja ciência é a física, a qual, por sua vez, possui uma parte empírica e outra racional, e b. metafísica dos costumes, que engloba as leis da liberdade e cuja ciência é a ética, sendo sua parte empírica chamada de antropologia prática e a racional, de moral.[30] A base (*Grundlage*) da metafísica da natureza é a crítica da razão pura especulativa; a da metafísica dos costumes é a crítica da razão pura prática.[31] Levando-se em conta o "Prefácio", temos a impressão de que o sistema estaria completo, em seus traços gerais, com as duas críticas e as duas metafísicas. Tanto é assim que, depois da publicação da *Crítica da razão pura* (1781), dos *Primeiros princípios metafísicos da ciência da natureza* (1786) e da *Crítica da razão prática* (1788), esperava-se para breve a publicação de *Die Metaphysik der Sitten* (Metafísica dos costumes), o

---

29. Zammito, op, cit., p. 9.

30. Ver *Grundl.* IV, 387 e 388; 103.

31. Ibid., 390; 106.

que, entretanto, só ocorrerá em 1797. Podemos nos perguntar pelo motivo do desvio, a razão pela qual Kant retardou tanto o trabalho em sua metafísica dos costumes.

Para entender o movimento da reflexão kantiana, é preciso voltar às questões da primeira parte deste capítulo, em que se tentou reconstruir a maneira pela qual Kant redigia seus textos em suas várias anotações e versões e se insistiu no movimento que vai do caráter sistemático ao extravasamento do sistema. Poderíamos dizer que há um momento sistemático e um momento aporético (que pensa problemas), mas o que torna complexa esta oposição e "sobreleva a sua dialética é o fato de Kant, não somente onde lida com a questão do sistema, a tratar 'aporeticamente', mas também de toda sua filosofia ser uma luta em torno da aporia do conceito de sistema".[32] Daí a necessidade, na leitura de Kant, de se estar atento ao movimento do pensamento e suas articulações sistemáticas.

Outro aspecto dessa questão é o procedimento, que é constitutivo do desenvolvimento do pensamento kantiano, de construir passagens (*Übergänge*) entre elementos do sistema.[33] No final da vida, Kant escrevia mais uma *Übergang*, desta vez a passagem dos primeiros princípios metafísicos da ciência da natureza à física. A *Crítica da razão pura* contém os princípios *a priori* da ciência que remetem aos *Primeiros princípios metafísicos da ciência da natureza*, que, entretanto, não se aplicam diretamente à física, necessitando de uma "passagem". Gerhard Lehmann chama a atenção para esse aspecto da filosofia kantiana:

> O problema da *Übergang* surge sempre que um novo plano de consideração (*Betrachtung*) é atingido. O

---

32. Lehmann, G. Voraussetzungen und Grenzen systematischer Kantinterpretation. In: Lehmann. *Beiträge zur Geschichte und Interpretation der Philosophie Kants,* 1969, p. 89-90; trad. de Artur Morão. In: Gil. *Recepção da* Crítica da razão pura, 1992, p. 3-4.

33. Ver adiante o capítulo Sentidos de "passagem" (*Übergang*).

> pensamento de Kant possui um ritmo próprio: numa primeira fase, construtivo; numa segunda, reflexivo, emendando os erros de construção, fechando as "lacunas", superando as contradições, onde depois novos princípios construtivos entram, os quais uma outra vez serão elaborados de uma maneira idêntica.[34]

A "passagem" desempenha um papel não apenas na constituição do pensamento kantiano, mas também na articulação interna das obras. As transições, pontes, termos médios são fundamentais na composição dos textos (ver, por exemplo, o esquematismo da *Crítica da razão pura* ou a típica da *Crítica da razão prática*), como também estabelecem a relação de algumas obras entre si. Já se pode imaginar por que a terceira Crítica vai modificar, e assim completar, o quadro sistemático proposto no "Prefácio" da *Fundamentação da metafísica dos costumes*.

A posição da *Crítica do juízo* na filosofia kantiana tem provocado muita polêmica. Várias hipóteses procuram explicar a sua necessidade: a. descoberta da finalidade; b. emergência de novos temas, como o gosto ou o organismo; c. busca da sistematicidade com a passagem da razão especulativa para a prática.[35] Seria equivocado tomar simplesmente um desses motivos, excluindo os outros. É necessário estar atento aos problemas, às aporias, e, ao mesmo tempo, levar em conta as preocupações sistemáticas, a busca das passagens.

Kant não descobriu a finalidade quando a década de 1780 chegava ao fim: já no "Apêndice à dialética transcendental" da *Crítica da razão pura*, a finalidade e a unidade sistemática são pensa-

---

34. Lehmann, Das philosophische Grundproblem in Kants Nachlasswerk. In: Lehmann, op. cit., p. 276.

35. Para uma crítica desses lugares-comuns, ver Garoni, *Estetica ed Epistemologia,* 1976, p. 13 e s.

das pelo recurso heurístico ao "como se". Em 1788, Kant volta à questão, publicando *Über den Gebrauch teleologischer Prinzipien in der Philosophie* (Sobre o uso de princípios teleológicos na filosofia). Por que, então, retornar ao assunto dois anos depois (na *Crítica do juízo*)? Que Kant esteja se ocupando, nessa época, com os temas do gosto e da teleologia, disso não há dúvida, mas isso não explica a *Crítica do juízo*. A tese que a apresenta como o lugar das "sobras", daquilo que não encontrou lugar nas duas primeiras Críticas, é muito frágil. Como foi dito, a teleologia já tinha encontrado um lugar na primeira Crítica.

Nada indica que o tratamento do gosto fosse o problema que exigiria uma nova crítica.[36] Ao contrário, é de se supor que Kant se volta para o gosto porque busca pensar diversas formas de reflexão. Tanto é assim que na *Primeira introdução* está em questão "primeiramente e, sobretudo, o *Reflektieren* em geral, quer dizer, a nova concepção da finalidade – em seguida, o juízo reflexionante estético, seu melhor paradigma –, enfim o juízo teleológico, que só lhe pertence sob reservas".[37] Esta seria a ordem das preocupações, o gosto se inscrevendo no movimento de aprofundamento exigido pela crítica, e não como ponto de partida casual. "Kant não descobriu a Faculdade de julgar nos anos 1787-1788: ele apenas foi levado, meditando sobre 'a finalidade da natureza como sistema' e o pressuposto de especificação, a unificar as diversas figuras da reflexão".[38] A reflexão e a distinção entre o juízo reflexionante – que parte do caso e busca a regra – e o juízo determinante – que procura aplicar a regra, já

---

36. Em sentido inverso, escreve Dumouchel: "Nós mostramos que a 'Crítica do gosto' possui um valor heurístico intra-sistêmico indubitável na filosofia crítica, na medida em que é precisamente a reflexão sobre a fundação transcendental do gosto que conduziu ao alargamento do projeto *crítico,* e que tornou possível, sob a forma de uma 'crítica da faculdade de julgar', esperar-se o *acabamento*". Dumouchel, op. cit., p. 440.

37. Lebrun, *Kant e o fim da metafísica*, 1993, p. 396.

38. Ibid., p. 380.

dada, ao caso – permitem que se pense o gosto e a teleologia sob a *Urteilskraft*, o juízo.[39]

Para poder aplicar a regra, o juízo determinante "reflexiona", pois não há uma regra da aplicação da regra ao caso, senão esta exigência se prolongaria ao infinito. Mas este aspecto reflexionante "desaparece nos resultados",[40] visto que a faculdade de julgar é levada a determinar mobilizando de antemão os conceitos do entendimento ou os princípios práticos da razão. Já o juízo reflexionante leva a reflexão às últimas instâncias, pois não é guiado por regras prévias. Abre-se uma outra dimensão da atividade crítica: Kant não pretende estabelecer uma "estética", mesmo que seus resultados sejam da maior importância para a constituição desta disciplina. Sua pretensão, neste caso, é transcendental.

> Esse "propósito transcendental" é a indicação que permite ajustar o enfoque: o que há em comum entre o juízo

---

39. A mesma unilateralidade que põe o problema do gosto como origem da terceira Crítica também pode ser encontrada sob a forma do problema do conhecimento ou da teleologia. Veja-se, por exemplo, 1. a leitura de Garroni (op. cit., p. 24): "Não a sistematicidade (e tampouco, a rigor, o problema do gosto ou da vida), mas o problema do conhecimento científico é a matriz teórica da *Crítica do juízo* e das suas Introduções". Ou 2. a de Marques (*Organismo e sistema em Kant*, 1987, p. 112): "Pode mesmo dizer-se que em 1788 Kant descobrira já o *lugar sistemático do organismo*, isto é, já o havia determinado como ponto de partida e fio condutor para toda a organização sistemática e unitária da natureza, a qual, concebida na sua totalidade como algo que decorre das 'indicações' desse fio condutor, também sofre uma transformação importante na forma como se deixa representar enquanto natureza. Se pensarmos que esta descoberta do lugar sistemático do ser organizado é concomitante à elaboração de uma Crítica do gosto (cf. carta a Reinhold de dezembro de 1787), torna-se legítimo defender que a transformação daquela em uma *Crítica da faculdade de julgar* surge pela determinação de uma modalidade de juízo reflectinte, o teleológico, aplicável necessariamente a determinado tipo de seres, os seres organizados".

40. Torres Filho. A terceira margem da filosofia de Kant, 1993, p. 4.

> de gosto e o juízo teleológico, examinados cada um numa das partes que compõem a terceira Crítica, é que são dois casos privilegiados em que se pode surpreender a faculdade de julgar no seu aspecto puramente reflexionante.[41]

Trabalhando várias questões (como a sistematicidade das leis empíricas, o organismo, o gosto), Kant encontra uma maneira de unificar as figuras da reflexão, na medida em que chega a um juízo meramente reflexionante, podendo, então, ampliar o projeto crítico-transcendental. Deste modo a terceira Crítica acaba por possibilitar a passagem entre as duas primeiras. A *Crítica do juízo* é um termo médio entre as duas outras, e esta "passagem (*Übergang*) da filosofia teórica para a prática mostra vários níveis: a idéia de sublime indica o primeiro; o plano do todo da natureza como um sistema de fins, o segundo; a relação com o fim último (*Endzweck*), o terceiro nível".[42] O sistema tal como aparece no "Prefácio" da *Fundamentação da metafísica dos costumes* é modificado parcialmente, na medida em que agora há a distinção entre o sistema da crítica com três elementos e o sistema da metafísica que continua com dois: a metafísica da natureza e a metafísica dos costumes.

A *Primeira introdução* é, na verdade, mais que uma introdução à terceira Crítica, abrindo-se para o *Opus postumum*:

> Para a compreensão da parte mais tardia dos inéditos referentes à teoria do conhecimento, precisamos justamente do juízo reflexionante, ou seja, do conceito de técnica orgânica, que, segundo a *Primeira introdução*, designa uma

---

41. Ibid., p. 4.

42. Lehmann. Kants Nachlasswerk und die *Kritik der Urteilskraft*. In: Lehmann, op. cit., p. 310.

expressão "não meramente para o modo-de-representação, mas para a possibilidade das coisas mesmas".[43]

Para Lehmann, o *Opus postumum* ou é uma regressão ao dogmatismo ou "uma aplicação da *Crítica do juízo* à região física".[44] Em sua última obra, Kant se esforçaria por ampliar o âmbito da reflexão até o domínio físico, elevando "a problemática da validade subjetiva (...) a um nível mais objetivo".[45]

A *Segunda introdução*, por sua vez, não é um mero resumo da primeira, o que leva a pensar que o motivo alegado por Kant para não publicar este texto – a sua extensão – não seria o único. A

---

43. Introdução. In: Lehmann, Zur Einführung, 1990, p. XXI. Aqui se toca em questões delicadas que não podem ser desenvolvidas neste capítulo, mas algumas referências, pelo menos, podem ser dadas: Marques (op. cit., p. 157), comentando a leitura de Mathieu, chama a atenção para o princípio de sistematização na *Primeira introdução,* em que haveria uma fundamentação transcendental insuficiente, e para a possibilidade em que o privilégio da experiência, desse modo, se encontraria de "originar um perigoso irromper no sistema da 'natureza em si', pelo que Kant quererá sobretudo mostrar na *Segunda introdução* como 'a terceira Crítica reentra perfeitamente no quadro da filosofia transcendental'" (Mathieu, *La filosofia trascendentale e l'Opus postumum di Kant*, 1958, p. 157). E. Weil (*Problèmes Kantiens*, 1982, p. 68), por sua vez, escreve: "A primeira redação da 'Introdução' à *Crítica do Juízo* insiste em toda parte no caráter de dado e de empírico da finalidade na natureza (Ak. V, 195, 206, 210, 218). Se Kant não publica esta redação, sua extensão (que ele apresenta como a razão de ser da *Segunda introdução*) não foi necessariamente a única causa: pode ter acontecido igualmente que Kant tenha tido medo de que sua insistência no empírico fizesse mal ao transcendental".

44. Lehmann, G. Kants Nachlasswerk und die *Kritik der Urteilskraf*. In: Lehmann, 1990, p. 299. Vittorio Mathieu (op. cit., 1958, p. 142 e s.), sem negar a importância da *Primeira introdução* e da *Crítica do juízo,* acredita que o *Opus postumum* representa uma novidade tanto em relação à primeira como em relação à terceira Crítica.

45. Lehmann, op. cit., p. 309.

Primeira introdução abre a possibilidade da *Crítica do juízo*, mas também diz respeito às pesquisas posteriores que constituem o *Opus postumum*. Tanto é assim que Kant não guardou simplesmente o manuscrito, mas também o enviou, alguns anos mais tarde, para que Beck eventualmente o publicasse, ou pelo menos fizesse uso dele na apresentação da filosofia kantiana que escrevia. Assim, o próprio Kant estava reconhecendo a independência do texto em relação à "Introdução" definitiva.

Não é possível, neste texto, fazer uma comparação das duas "Introduções",[46] uma vez que, além da divergência de enfoque que as caracteriza, existem elementos presentes em uma e ausentes na outra, uma melhor redação, mais cuidada, e uma melhor articulação do texto na segunda. Mas, de qualquer forma, convém ressaltar a importância das duas "Introduções". Elas podem ser consideradas mais como uma parte da *Crítica do Juízo* do que como apenas uma introdução, pois uma das duas, ou as duas, dependendo do caso, explicita a articulação geral sistemática da filosofia e das faculdades, trata do princípio transcendental do juízo, do vínculo do sentimento do prazer com a finalidade da natureza, do juízo reflexionante estético, do juízo reflexionante teleológico e da mediação de natureza e liberdade. Estas considerações sistemáticas, nas quais a reflexão é central, constituiriam a primeira parte da *Crítica do juízo,* sendo a segunda a "Crítica do juízo estético", e a terceira, a "Crítica do juízo teleológico". As "Introduções", além de serem partes fundamentais da terceira Crítica, também a extrapolam, marcando um momento decisivo nas aventuras da reflexão.

---

46. Vários textos comparam as duas "Introduções". Além dos já citados de Mathieu, Marques, Garoni e Lehmann, convém acrescentar pelo menos os seguintes: Bartuschat, *Zum systematischen Ort von Kants Kritik der Urteilskraft*, 1972; Peter, *Das transzendentale Prinzip der Urteilskraft* 1992; Guillermit, *L'élucidation critique du jugement de goût selon Kant*, 1986.

Sentidos de "passagem" (*Übergang*)

A última obra de Kant, que permaneceu inconclusa, apresenta, em seu possível título,[1] uma expressão de grande importância para a articulação dos vários aspectos do sistema kantiano: *"Übergang"*. Os *Anfangsgründe* de 1786 não pareciam mais suficientes para fazer a "passagem" (*Übergang*) entre os primeiros princípios metafísicos e a física com seus elementos empíricos. Kant se detém então na elaboração desta "passagem" e, assim, especifica seu conceito.

Segundo Eckart Förster, Kant já começa a elaborar o plano da obra desde 1790.[2] Mas, se ultrapassarmos o plano da física, dando à questão da passagem o sentido mais amplo da necessidade de "transição" no pensamento kantiano, podemos afirmar com Siegfried Blasche que os "problemas da ligação entre os campos, freqüentemente desenvolvidos de modo dicotômico no sistema, atravessam toda a obra de Kant. Eles podem ser encontrados nas três Críticas".[3]

---

1. *Übergang von den Metaphysischen Anfangsgründen der Naturwissenschaft zur Physik.*

2. Förster, Is there "a gap" in Kant's critical system?, 1987, p. 536.

3. Blasche, 1991, "Vorbemerkung", p. VII. Seria conveniente lembrar alguns pontos interessantes da *Kantforschung*. Na década de 1980, houve uma retomada dos estudos e traduções do *Opus postumum*: tradução espanhola de Felix Duque em 1983, reedição da tradução italiana de Vittorio Mathieu em 1984 (a 1. ed. era de 1963), da francesa de François Marty em 1986, da inglesa de Eckart Förster e Michael Rosen em 1993, edição alemã do livro básico de V. Mathieu sobre o *Opus postumum* em 1989 (ed. italiana lançada em 1991: *L'opus postumum di Kant*. Nápoles: Bibliopolis) – é bom lembrar que o primeiro livro de Mathieu sobre o tema, *La filosofia trascendentale e l'Opus postumum di Kant,* é de 1958. Num colóquio sobre a dedução, realizado em 1987, em Stanford, consta, ao lado das três críticas, a dedução no *Opus postumum* – as atas editadas por

Será interessante repertoriar a presença da questão das passagens na obra de Kant até a elaboração específica do conceito no *Opus postumum*. E, mais ainda, podemos nos perguntar se uma formulação ampla da necessidade das passagens pode ajudar no entendimento de textos nos quais o termo não aparece explicitamente, mas nos quais o problema está presente, como, por exemplo, nos textos de filosofia política e filosofia da história.

A questão das passagens numa acepção ampla do termo é relevante não apenas para a articulação interna de cada uma das obras, mas também das obras entre si, bem como para o desenvolvimento da filosofia kantiana, que não estava inteiramente circunscrita e esboçada na *Crítica da razão pura*. A *Übergang von den metaphysischen Anfangsgrüden der Naturwissenschaft zur Physik* (Passagem dos primeiros princípios metafísicos da ciência da natureza para a física), por exemplo, não estava prevista nem na *Crítica da razão pura*, nem nos próprios *Princípios*.

Gerhard Lehmann chama a atenção para esse andamento da reflexão kantiana ao lembrar que

> o conceito de *Übergang* desempenha um papel em todos os escritos sistemáticos de Kant – pense-se na doutrina do esquematismo e na *Crítica da faculdade de julgar* –, que o problema da *Übergang* surge sempre que um novo plano de consideração (*Betrachtung*) é

Förster foram publicadas em 1989 (*Kant's Transcendental deductions*. Stanford: Stanford University Press). Mas um colóquio que marcou época foi o realizado em Bad Homburg em 1989 (e publicado em 1991) com a presença, entre outros, de Mathieu, Brandt e Förster. O texto citado de Siegfried Blasche foi retirado do Prefácio da coletânea editada pelo Forum für Philosophie Bad Homburg. Na década de 1990, surgem leituras que procuram ampliar o âmbito das "passagens" no estudo da obra kantiana. Para citar apenas dois exemplos: Alain Renaut na apresentação da sua tradução da *Metafísica dos costumes* (1994) e Christine Pries na obra de 1995, *Übergang ohne Brücken*.

> atingido (o pensamento de Kant possui um *ritmo* próprio: numa primeira fase, construtivo, numa segunda, reflexivo, emendando os erros de construção, fechando as "lacunas" [*Lücken*], corrigindo as contradições, com o que, então, surgem novas abordagens construtivas que serão, de sua parte, elaboradas de igual maneira).[4]

A partir de suas observações, Lehmann irá ainda concluir que "a obra póstuma está pelo menos orientada para uma 'autêntica' questão crítica e nasce de tal questão".[5]

O texto citado põe-nos diante de algumas questões muito relevantes. A primeira a ser destacada é a do ritmo próprio do pensamento kantiano, pontuado por fases construtivas e reflexivas, e, como

---

4. Lehmann, Das philosophische Grundproblem in Kants Nachlasswerk. In: Lehmann, 1969, p. 276. Trad. (modificada) de A. Marques, 1987, p. 99. Examinando as mudanças na consideração do particular na filosofia kantiana, Antonio Marques (1987, p. 98-99), inspirado em Lehmann, escreve: "Retomando o conceito de *passagem,* pelo qual as coisas começam a adquirir elas próprias informação, pela qual o material da *physis* oferece, em si mesmo, um conteúdo preparado para a tarefa de unificação da razão, podemos dizer com segurança que é uma outra filosofia do particular que Kant deverá, a partir do Apêndice da Dialética, desenvolver, para a sua própria intenção sistemática ir-se desenvolvendo. Pensamos que a progressiva sistematização do pensamento de Kant, com todos os momentos aporéticos que encerra, com os vários pontos de fuga que dele procedem, passa mais profundamente por processos de passagem, cuja constituição equivale a outros tantos momentos de constituição de uma sistemática cada vez mais consistente e distanciada da aporética registrada no termo da Dialética Transcendental, quanto à determinação de uma totalidade da série dos fenômenos. A *Übergang,* tal como é tematizada definitivamente no *Opus postumum,* consiste propriamente na *passagem* do sistema dos *Primeiros princípios metafísicos da ciência da natureza* para a física. É aí que conceitos como o éter, o calórico (*Wärmestoff*), que são 'radicais matérias' do mundo, são problemáticos, mas postulam-se como certos, no sentido de fornecer coesão e sistematicidade".

5. Lehmann, 1969, p. 276.

Lehmann nos faz notar em outros textos, por um momento sistemático e outro aporético. O sistema não se segue automaticamente da resposta à questão transcendental, como se os seus momentos fossem simples escólios do estabelecimento das distinções críticas fundamentais. O sistema kantiano tem de ser entendido não como dado de uma vez por todas, mas como um processo de formação, em que lacunas surgem e são superadas, em que problemas imprevistos se põem, em que mesmo novos princípios têm de ser propostos.

Outra questão a ser considerada, correlata à primeira, diz respeito à estrutura interna das principais obras de Kant, nas quais há a necessidade de passagem entre os elementos heterogêneos que entram em sua composição. Por exemplo, as categorias do entendimento, que são espontâneas, são tão diferentes dos dados da sensibilidade, cuja marca é a passividade, que é necessário o esquema da imaginação para tornar possível a aplicação das primeiras aos segundos.

A partir dessas breves indicações preliminares, parece já possível perceber a amplitude da questão das passagens na filosofia kantiana e os diversos sentidos que essa noção assumirá. Assim, é interessante começar pelo fim e tentar caracterizar a *Übergang* no *Opus postumum* para, depois, ir ampliando a análise com textos anteriores.

Um dos comentadores que marcaram época, tendo sido um dos editores do *Opus postumum*, Gerhard Lehmann tem esta convicção:

> É de se supor que já o plano da obra póstuma tenha duas raízes: *a problemática da passagem* (*Übergangs-problematik*) da *Crítica do juízo* e a *problemática da aplicação* (*Anwendungsproblematik*) dos *Primeiros princípios metafísicos da ciência da natureza*. (...) Esta tendência para a aplicação é tão essencial para a filosofia crítica quanto a tendência para a passagem, ou seja, o esforço de mediar oposições, que se apresentam e também se

> mantêm em toda sua agudeza. Podemos aqui falar muito bem de *motivos fundamentais* do criticismo.[6]

Como já indicado, a análise desses motivos nos permite entender o processo de formação do pensamento kantiano, e também a própria estrutura interna das obras.

Os temas da passagem e da aplicação não apenas são fundamentais à filosofia transcendental, como também estão entrelaçados. Lehmann insiste em que no *Opus postumum* não se pode pensar só no plano da aplicação, pois a aplicação dos *Primeiros princípios metafísicos da ciência da natureza* à física diria respeito ao juízo reflexionante, de modo que o *Opus postumum* teria um vínculo estreito com a *Crítica do juízo*.[7]

Mas, nesse ponto de nossa discussão, é preciso introduzir algumas ressalvas. O que foi recolhido e publicado com o título de *Opus postumum* foi uma série de notas, várias delas sendo versões repetidas com pequenas variações da mesma questão, esquemas, projetos. Um dos projetos da obra apresenta quatro divisões e é, como diz Lehmann, uma sistematização do conceito de *Übergang:*

> A filosofia transcendental é o princípio do conhecimento sintético *a priori* a partir de conceitos. 1. Passagem dos primeiros princípios metafísicos da ciência da natureza à física. 2. Passagem da física à filosofia transcendental. 3. Passagem da filosofia transcendental ao sistema entre natureza e liberdade. 4. Conclusão da ligação universal das forças vivas de todas as coisas na relação recíproca Deus e o mundo. (*OP*, XXI, 17)[8]

---

6. Lehmann, G. Kants Nachlasswerk und die *Kritik der Urteilskraft*. In: Lehmann, 1969, p. 297.

7. Ibid., p. 298 e s.

8. F. Marty, tradutor do *Opus postumum* para o francês, comenta este

Neste projeto, percebe-se a amplitude das questões que deveriam ser tratadas e como se recuperam também elementos da terceira Crítica.

As análises de Lehmann chamaram a atenção para a questão da *Übergang* e da aplicação, além de mostrar como a *Crítica do juízo* (e a *Primeira introdução*) representa um ponto de inflexão na formulação destes "motivos". Mas outro grande conhecedor do *Opus postumum,* que é seu tradutor para o italiano, mesmo reconhecendo a importância do trabalho de Lehmann, escreve:

> Duvidamos fortemente, entretanto, que a obra póstuma possa ser conectada com a terceira Crítica em uma unidade sistemática (...) Pensamos que seus instrumentos conceituais se revelarão, na análise que faremos, uma ampliação dos instrumentos conceituais da primeira Crítica, mais que daqueles da terceira. A livre estruturação problemática, entretanto, é nova em relação ao juízo reflexionante da terceira Crítica, tanto quanto em relação às categorias da primeira. O *Opus postumum* representa, pois, uma novidade em relação a todo o criticismo central. Entretanto, pensamos que a terceira Crítica foi de importância determinante para o nascimento da ciência da *Übergang,* no sentido de que os *problemas* levantados por esta serviram para iluminar os limites (qualitativos) do tipo de fundação transcendental que Kant tinha até então adotado.[9]

---

trecho: "A divisão, tornada quadripartida, chega a um sistema, transbordando o sistema do mundo, pois ele queria reunir o conjunto das forças vivas, numa ligação universal, apreendida na relação mesma de Deus e do mundo. A primeira parte repete o título global da obra, *Passagem dos princípios metafísicos da ciência da natureza à física*, enquanto as duas outras partes explicitam o que uma tal passagem implicava: uma filosofia transcendental, permitindo juntar em um sistema natureza e liberdade" (Kant, 1986, p. XIV).

9. Mathieu, 1958, p. 145. Também divergindo de Lehmann, F. Marty escreve:

Não seria o caso de entrar nessa polêmica; o que importa para este trabalho é a circunscrição dos conceitos de *Übergang* e de aplicação/realização em seus vários aspectos na obra kantiana. Neste sentido, o *Opus postumum* é estratégico, pois ele permite que se pense o projeto crítico transcendental como um todo em movimento, em transformação, mantendo, entretanto, certos "motivos" básicos. Para os propósitos aqui visados, independentemente dos desacordos quanto à relação do *Opus postumum* com a *Crítica da faculdade de julgar* e a *Primeira introdução*, podemos dizer que estes textos constituem um ponto fundamental na transformação do conceito de *Übergang*.

Segundo Lehmann, o tema da *Übergang/Überschritt*[10] vai adquirir uma nova conotação técnica ("em sentido mais profundamente sistemático")[11] na assim chamada *Primeira introdução* à *Crítica do juízo,* em que podemos ler:

> Descortina-se assim um sistema dos poderes-da-mente, em sua relação com a natureza e a liberdade, cada uma das quais tem seus próprios princípios *determinantes a priori* e, por isso, constituem as duas partes da filosofia

---

"A noção de 'passagem', juntando as duas margens de domínios heterogêneos, pertence à *Crítica da faculdade de julgar* (...) O ponto de partida da 'passagem', o qual Kant vai de aqui em diante trabalhar, parece trazer ao primeiro plano uma obra escrita em 1786, apresentando os *Primeiros princípios metafísicos da ciência da natureza*. Não é o caso, entretanto, de se deixar enganar. O verdadeiro interlocutor, no *Opus postumum,* é a *Crítica da razão pura"*. Op. cit., p. XIII e XIV. Para a crítica da posição de Lehmann e também da de Mathieu, ver o artigo de Brandt, Kants Vorarbeiten zum Übergang von der Metaphysik der Natur zur Physik. Probleme der Edition, e o de Förster, Die Idee des Übergangs. Überlegungen zum Elementarsystem der bewegenden Kräfte, ambos publicados em *Übergang*.

10. Em alguns trechos, Kant usa uma ou outra palavra com o mesmo sentido.

11. Lehmann, Anwendung und Übergang als Systemprobleme der Kantischen Philosophie. In: Lehmann, 1969, p. 192.

> (a teórica e a prática) como um sistema doutrinal, e ao mesmo tempo uma transição (*Übergang*) por intermédio do juízo, que, por meio de um princípio próprio, vincula ambas as partes, a saber, o substrato *sensível* da primeira filosofia ao *inteligível* da segunda, pela crítica de uma faculdade (o juízo), que serve apenas para a vinculação e, por si, não pode, decerto, proporcionar nenhum conhecimento ou oferecer à doutrina qualquer contribuição. (*EE,* XX, 246; 85)[12]

Kant insiste em várias ocasiões que a terceira Crítica não abre caminho para mais uma metafísica além da metafísica da natureza e a da liberdade. A passagem "somente significa a articulação ou a organização do sistema, não querendo, pois, dizer que aí tenha qualquer lugar" (*KU,* V, §79, 416; 257). O sistema da metafísica fica com duas partes, e o da crítica passa a ter três.[13]

Com isso, alcançamos novos níveis de significação para a questão da passagem. O problema não é apenas o de passar da metafísica

---

12. No mesmo horizonte de questões, Kant escreve: "A crítica do gosto, porém, que ademais só é usada para o aprimoramento ou consolidação do próprio gosto, quando tratada em intenção transcendental, abre, ao preencher uma lacuna no sistema de nossas faculdades-de-conhecimento, uma perspectiva surpreendente e, ao que me parece, muito promissora, em um sistema completo de todos os poderes-da-mente, na medida em que, em sua determinação, são referidos não somente ao sensível, mas também ao supra-sensível, sem, no entanto, deslocar o marco de limite que uma crítica inflexível impôs a este último uso dos mesmos" (ibid., p. 244; 83).

13. Kant escreve no fim do Prólogo da *Crítica do juízo:* "Com isso termino, portanto, minha inteira tarefa crítica. Passarei sem demora à doutrinal, para arrebatar sempre que possível de minha crescente velhice o tempo em certa medida ainda favorável para tanto. É óbvio que não haverá aí nenhuma parte especial para a faculdade do juízo, pois com respeito a ela a crítica toma lugar da teoria; e que, porém, segundo a divisão da filosofia em teórica e prática e da filosofia pura nas mesmas partes, a metafísica da natureza e a dos costumes constituirão aquela tarefa" (*KU,* V, 170; 14).

da natureza para a física, do mais abstrato para o mais concreto. Na *Crítica do juízo*, as transições necessárias são várias e diversas: do sensível ao supra-sensível, da natureza à liberdade, da razão teórica à razão prática. Note-se que não há, em sentido estrito, subordinação entre os vários sentidos e níveis em que Kant procura construir as passagens. Mas há, sem dúvida, uma diferença de amplitude quando se compara a passagem da metafísica da natureza para a física tal como surge no *Opus postumum* e esta passagem tal como surge na *Crítica do juízo*. Neste último caso, a própria obra, a própria *Crítica do juízo* tomada em seu conjunto, é uma passagem entre as duas partes da metafísica, estabelecendo a "articulação ou a organização do sistema" em seu nível mais geral. Mas de qualquer forma é bom ressaltar que também no *Opus postumum* encontra-se uma visão mais ampla da passagem, como no texto citado há pouco, em que Kant apresenta a sistematização do conceito de *Übergang* em quatro pontos (*OP*, XXI, 17), o que permitiria uma aproximação desta obra com a *Crítica da faculdade de julgar*.

De todo modo, o que nos importa é ressaltar que o tema da aplicação/realização percorre todo o sistema crítico, não sendo um tema exclusivo dos últimos escritos de Kant. Já nos referimos ao esquematismo, ao qual podemos acrescentar a típica da *Crítica da razão prática*. O problema está presente ainda na "Analítica dos princípios": "A 'Analítica dos princípios' será, portanto, somente um cânon para a capacidade de julgar, instruindo-a a aplicar aos fenômenos os conceitos do entendimento que contêm a condição para regras *a priori*" (*KrV*, III, 131; 101). E na dedução das categorias, no próprio título do parágrafo 22: "Para o conhecimento das coisas, a categoria não possui nenhum outro uso além de sua aplicação a objetos da experiência" (ibid., III, §22, 116; 90).

Os temas da passagem e da aplicação são motivos tão fundamentais do criticismo, que a própria definição de transcendental está perpassada por eles: "Transcendental tem que ser denominado não todo conhecimento *a priori*, mas somente aquele pelo qual conhecemos que e como certas representações (intuições ou conceitos) são

aplicadas ou possíveis unicamente *a priori*" (ibid., III, 78; 59). E o tema da passagem apresenta-se conjuntamente com o da aplicação em textos fundamentais, como o do esquematismo. Depois de se referir à dificuldade da aplicação da categoria ao fenômeno devido à heterogeneidade dos conceitos puros do entendimento relativamente às intuições empíricas e de estabelecer a necessidade de uma doutrina transcendental da capacidade de julgar para possibilitar a aplicação, Kant escreve:

> É claro que precisa haver um terceiro elemento que seja homogêneo, de um lado, com a categoria e, de outro, com o fenômeno, tornando possível a aplicação da primeira ao último. Esta representação mediadora deve ser pura (sem nada de empírico) e, não obstante, deve ser, de um lado, *intelectual*, e de outro, sensível. Tal representação é o *esquema transcendental*. (Ibid., III, 134; 104)[14]

Um outro uso freqüente do termo *Übergang* serve para nomear a transição de um assunto para outro, como vemos, por exemplo, na *Crítica da razão pura*: "§14 – Passagem à dedução transcendental das categorias" (ibid., III, 104; 82). Ou ainda a "Nota geral acerca da passagem da psicologia racional à cosmologia" (ibid., 279; 212). Ou mesmo na própria *Crítica do juízo:* "§23 – Passagem da faculdade de ajuizamento do belo à de ajuizamento do sublime" (*KU*, V, 244; 89). Mas, na primeira Crítica, na "Dialética transcendental", quando está explicitando o que entende por idéia, Kant afirma que os "conceitos transcendentais da razão tornem talvez possível uma passagem dos conceitos naturais aos conceitos práticos e deste modo possam fornecer às idéias morais

---

14. Referindo-se a Mathieu, que fala de um novo esquematismo, Blasche cita a seguinte passagem do *Opus postumum:* "O esquematismo dos conceitos do entendimento é o átrio (*atrium*) de passagem dos primeiros princípios metafísicos da ciência da natureza para a física" (*OP*, XXII, 487). Basche, op. cit., p. VIII.

mesmas consistência e conexão com conhecimentos especulativos da razão" (*KrV,* III, 255; 193). As idéias da razão possibilitariam a passagem da teoria para a prática. Embora a solução seja distinta da que foi dada pela *Crítica do juízo,* na qual é o juízo que possibilita a transição, a questão já está ali claramente posta. Tanto é assim, que podemos considerar que a *Primeira introdução* retoma e dá outra solução às questões sobre a finalidade presentes no "Apêndice da Dialética Transcendental" da *Crítica da razão pura.*[15]

O emprego da noção de *Übergang* adquiriu uma conotação peculiar em um texto de 1785, a *Fundamentação da metafísica dos costumes*, visto que suas três seções são articuladas por passagens: Primeira Seção: "Passagem do conhecimento moral da razão vulgar para o conhecimento filosófico"; Segunda Seção: "Passagem da filosofia moral popular para a metafísica dos costumes"; e Terceira Seção: "Passagem da metafísica dos costumes para a crítica da razão prática pura". A estrutura desta obra é bastante complexa, pois aí é utilizado por Kant tanto o método analítico quanto o método sintético, e, além disto, nela não há uma continuidade tranqüila entre o fim de uma seção e o início da seguinte. A Primeira Seção vai da razão vulgar ao conhecimento filosófico, chegando a uma primeira formulação do princípio da moral. Ora, a Segunda Seção não parte da filosofia prática – como seria de se esperar depois da leitura da Primeira Seção –, mas parte da filosofia moral popular. A Segunda Seção vai da crítica da mistura de elementos empíricos peculiar à filosofia moral popular até o caminho apriorístico da metafísica dos costumes. Já o título da Terceira Seção, "Transição da metafísica dos costumes para a crítica da razão prática pura", pode levar a confusão, "como se fosse para se realizar a tarefa crítica apenas depois que a metafísica já estivesse pronta. Na verdade, é o contrário: a metafísica definitiva só pode ser construída sobre fundamentos críti-

---

15. Ver a esse respeito Lebrun, *Kant e o fim da metafísica*, 1969, p. 120.

16. Kaulbach, *Immanuel Kants "Grundlegung zur Metaphysik der Sitten"*, 1988, p. 120.

cos".[16] O próprio Kaulbach sugere que a expressão "metafísica dos costumes" não é unívoca para Kant e que os termos não adquiriram ainda completamente os sentidos que terão na *Crítica da razão prática* e na *Metafísica dos costumes*, havendo ainda alguma flutuação de sentido.

As passagens na *Fundamentação da metafísica dos costumes* não são apenas transições de um assunto para outro e, também,

> não se faz justiça ao conceito de *Übergang* se o caracterizamos apenas como um método de pesquisa. Pois, na *Übergang*, que Kant aqui realiza a cada vez, dá-se não apenas um movimento lógico, mas um passo de um estágio do pensamento para outro. Nas duas primeiras seções, é realizada a passagem do estágio da consciência prática em suas figuras de vontade e de pensamento efetivas, historicamente realizadas, para aquele estágio da consciência prática em que se dá a ver a origem dessas figuras: para tanto, o que filosofa tem ele mesmo de consumar a ação fundamental de pôr-se no estágio de legislação autônoma.[17]

Ainda seguindo a leitura de Kaulbach, entendemos que o conceito de passagem, que aparece na Terceira seção da *Fundamentação*, não deve ser entendido apenas como movimento lógico, mas também como passagem de um estágio para outro; no caso,

> do estágio (*Schritt*) do "eu devo" para o do "eu quero". Por meio desta passagem (*Über-schritt*) filosófica, torna-se compreensível o desempenho (*Leistung*) da razão prática que torna possível o imperativo categórico, desem-

---

17. Ibid., p. 16.

> penho em que a lei universal é levada a uma síntese com minha vontade e sua máxima. Aponta-se aqui para o sentido filosófico-transcendental do programa *Übergang* no *Opus postumum*, sem que se possa examiná-lo mais profundamente. Trata-se também aqui da passagem (*Schritt*) de um estágio (*Stand*) do pensamento a outro.[18]

O conceito de passagem adquire mais um matiz no texto da *Fundamentação*, ainda que não seja tematizado e aprofundado como nos textos a partir da *Primeira introdução*.

Tanto no plano especulativo quanto no prático, põe-se a questão da relação das Críticas com a metafísica e a questão da passagem/aplicação desta. Podemos ler na *Tugendlehre* (Doutrina da virtude):

> Assim como é exigida uma passagem (*Überschritt*) da metafísica da natureza para a física, que tem suas regras particulares, da mesma forma é exigido, com razão, da metafísica dos costumes algo de análogo, ou seja, *esquematizar,* por assim dizer, os puros princípios do dever pela aplicação destes aos casos da experiência e apresentá-los prontos para o uso moral prático. (*Tugendl.,* VI, 468)

E em relação ao direito encontramos esta passagem no próprio *Opus postumum*:

> A doutrina do direito pura e a estatutária são distintas uma da outra como o racional do empírico. Mas como a última seria, sem a primeira, uma obra artificial, puramente mecânica, de forma nenhuma objetiva (decorrente das leis da razão), mas apenas subjetiva (proveniente

---

18. Ibid., p. 16-17.

> do arbítrio do poder) e não seria em si nenhum direito, é preciso intercalar uma parte mediadora da doutrina do direito em geral, como passagem (*Übergang*), para a conexão de uma doutrina pura do direito e uma estatutária em geral. (*OP,* XXI, 178)

Kant tem clareza de que esta disciplina será útil para ordenar e julgar o direito positivo, mas que isso só interessa ao filósofo, pois aqueles que estão imersos no exercício cotidiano do direito não se interessam pelos fundamentos.

Os conceitos de passagem e aplicação são fundamentais não apenas para a filosofia teórica, mas também para a prática. A filosofia política,[19] particularmente, é um campo em que estas noções podem ser esclarecedoras, pois a política, para Kant, implica o cruzamento de vários aspectos do saber, e engloba mais de um ponto de vista. A política é vista em sua relação com o direito e a moral, mas também como uma prática que leva em conta prudentemente a antropologia, a natureza humana; além disto, o mecanismo da natureza trazendo uma espécie de "garantia" dos resultados da ação transforma profundamente a política. Finalmente, ao lado da determinação jurídico-racional da consideração pela prudência e da perspectiva da filosofia da história, aparece a possibilidade de que um juízo reflexionante ligado a um sentimento sublime seja importante para a avaliação de um acontecimento histórico, como também para a apreciação do progresso da humanidade.[20]

---

19. Conferir Terra, A constituição como idéia e desígnio histórico em Kant, 1992, p. 67-68

20. Ver Pries, *Übergang ohne Brücken.* Kants erhabenes zwischen Kritik und Metaphysik, 1995. Principalmente o capítulo Exkurs: Der Übergang in den geschichtsphilosophischen Schriften und das Erhabene. Analisando o entusiasmo em relação à Revolução Francesa, com seu lado natural/sensível e moral/supra-sensível, escreve: "A 'passagem' é um modo de alternância entre ambos os pólos extremos, um outro modo de interpretação do mes-

Se considerarmos o conceito de *Übergang* em toda sua amplitude, com o sentido de transição de um assunto para outro, como movimento de um estágio do pensar para outro e como transição de domínios heterogêneos, teremos circunscrito um motivo básico do kantismo que nos ajudará a entender a complexa inter-relação de elementos distintos dessa filosofia, permitindo também entender o esforço de Kant em manter a unidade da razão na multiplicidade de seus aspectos.

---

mo fato segundo dois princípios diferentes (...) A 'passagem' é apenas uma mudança de ponto de vista, ambos os lados permanecem existindo lado a lado. Eles não são, portanto, diretamente mediados. Quando Kant escreve que eles são 'unificados', deve-se entender aqui mais uma capacidade de união *sem unificação,* pois a heterogeneidade de ambos os pólos é condição para a 'passagem'" (ibid., p. 118).

Sobre a arquitetônica da filosofia prática

É uma tarefa árdua demais analisar como as várias passagens são construídas, pois, para levá-la a cabo, precisaríamos trabalhar toda a filosofia kantiana. Mas, de qualquer forma, pode ser útil selecionar pelo menos um aspecto da arquitetônica e tentar esboçar o lugar que aí ocupam as passagens. Vamos tentar fazê-lo esboçando um rápido esquema da filosofia prática, cuja articulação de textos é bastante complexa e levanta questões interessantes. O que, por sua vez, pretende ao menos indicar que a questão da "passagem" guarda estreita afinidade com o problema da unidade da razão.

No "Prefácio" da *Crítica da razão prática*, Kant indica a relação dessa obra com a *Fundamentação* e com a metafísica dos costumes a ser escrita. Afirma que o sistema, em sua parte de crítica da razão prática, pressupõe, sem dúvida,

> a *Fundamentação da metafísica dos costumes,* mas só enquanto esta trava conhecimento provisório com o princípio do dever e indica e justifica uma fórmula determinada deste; afora isso, ele subsiste por si mesmo. Que a *divisão* de todas as ciências práticas não tenha sido aqui incluída em sua inteireza, como foi levada a cabo na crítica da razão especulativa, tem sua pertinente razão na natureza desta faculdade prática da razão. Com efeito, a determinação particular dos deveres, como deveres humanos, em vista de sua divisão, só é possível se antes o sujeito desta determinação (o homem) for conhecido segundo a determinação com que ele é real, se bem que apenas na medida em que isso é necessário em relação à

> obrigação em geral; mas esta determinação não incumbe a uma crítica da razão prática em geral, que unicamente deve indicar de modo completo os princípios da sua possibilidade, do seu âmbito e dos seus limites, sem relação particular com a natureza humana. Por conseguinte, a divisão cabe aqui ao sistema da ciência, não ao sistema da crítica. (*KrV*, V, 8; 16)

A *Fundamentação* e a segunda Crítica estariam no âmbito da crítica, e não no da ciência, da metafísica. A diferença entre as duas se encontraria no fato de que a primeira teria se concentrado na formulação do imperativo categórico, na fórmula da moralidade. Mas mesmo na *Fundamentação*, antes de escrever a segunda Crítica, Kant chama a atenção para o caráter mais amplo da obra futura, pois ele exige, "para que a crítica da razão pura prática possa ser acabada, que se possa demonstrar simultaneamente a sua unidade com a razão especulativa num princípio comum; pois no fim de contas trata-se sempre de uma só e mesma razão, que só na aplicação se deve diferenciar" (*Grundl.*, IV, 391; 106). Na *Crítica da razão prática*, a afirmação do primado da razão prática e de toda a "dialética da razão pura prática", com a retomada das idéias da razão, realizam uma parte do programa de demonstração da unidade da razão. A postulação das idéias, além de sua importância na relação com a primeira Crítica, será relevante, como veremos à frente, para a aplicação da lei moral.

Por outro lado, Kant distingue claramente o sistema da crítica e o sistema da ciência. O sistema da crítica não abrangeria toda a questão prática e não poderia nem levar às últimas instâncias a divisão dos deveres, só poderia adiantar os princípios da possibilidade de sua determinação. Diferentemente da razão especulativa, que pode apresentar na *Crítica da razão pura*, a divisão das ciências – matemática, ciência natural e metafísica[1] –, a razão prática não pode, por sua própria natureza, fazer o

---

1. Ver Beck, *A commentary on Kant's Critique of practical reason*, 1960, p. 53.

mesmo. Para poder apresentar a divisão das ciências práticas – doutrina do direito e doutrina das virtudes –, ela teria de levar em conta a natureza humana e determinar o dever moral como humano.

Desse modo, vemo-nos de saída diante do problema de determinar, em cada um dos escritos práticos de Kant, o seu grau de "pureza transcendental". Levando em conta o conjunto da obra, Lewis W. Beck procura estabelecer cinco níveis de pureza no plano da filosofia moral kantiana, apesar de achar que Kant não é muito explícito nem consistente em suas referências a esta questão:

1. Filosofia moral independente da natureza particular da razão humana e dependente apenas do fato da pura razão, o qual não é um fato empírico – metafísica da moral tal como considerada na *Fundamentação*.
2. Filosofia moral dependente do nível 1 e de três definições tiradas da psicologia, que dão o fundamento para os conceitos de imperativo, respeito e dever – *Crítica da razão prática*.
3. Filosofia moral como o desenvolvimento sistemático de princípios em 2, independente da natureza humana, mas aplicável a esta na variedade de suas formas conhecidas empiricamente – metafísica dos costumes no livro com este título.
4. Sistema da filosofia prática ("sistema da ciência") como exposição sistemática de 3, junto com fatos empíricos – mencionado repetidamente, mas nunca escrito.
5. Antropologia moral e pragmática – elaboração episódica de regras práticas – *Vorlesungen über Ethik* e *Vorlesungen über Anthropologie* (Lições de ética e antropologia).[2]

Entretanto, o próprio Beck relativiza a distinção dos níveis e mesmo a separação entre crítica e sistema. Acredita que a obra *Metafísica dos costumes* conteria tantos elementos empíricos e histó-

---

2. Ibid., p. 54.

ricos, que estaria mais adequadamente situada no plano 4 que no 3, e apenas a *Crítica da razão prática* seria uma metafísica da moral, com conhecimentos *a priori,* "se, de fato, ela o for".[3]

A análise de Beck pode servir como ponto de partida para discutir os diversos níveis de pureza das obras e dar indicações sobre os vários planos de aplicação dos princípios. Mas já se pode adiantar que é um esquema muito pobre para dar conta do "sistema prático" kantiano. A arquitetônica da filosofia prática kantiana teria de levar em conta também a religião, a filosofia da história, a política e mesmo a dimensão ética presente em vários momentos da *Crítica do juízo.*[4]

De qualquer forma, se a formulação inicial do nosso problema se põe em termos do grau de "pureza transcendental" dos diversos textos kantianos, a *Fundamentação* parece ser o melhor ponto de partida para abordar a questão. Quanto ao nível de pureza, Paton apresenta uma posição diferente da de Beck quando escreve: "Estritamente falando, a *Fundamentação da metafísica dos costumes* e a *Crítica da razão prática* pertencem à ética pura, embora devam ocasionalmente trazer problemas de ética aplicada a propósito de ilustração".[5] As questões de ética aplicada surgem como exemplos, mas não a questão da possibilidade da aplicação – questão importante, como vimos, na complexa estrutura de textos que exigiam as suas transições.

Mas, se supusermos que a restrição de Paton é correta, então é estratégico começarmos pelo exame da noção de imperativo categórico. Os intérpretes de Kant divergem quanto ao número de formulações do imperativo categórico presentes na *Fundamentação.* Paton encontra cinco: a. Fórmula da lei universal; b. Fórmula da lei da natureza; c. Fórmula do fim em si mesmo; d. Fórmula da

---

3. Ibid., p. 54.

4. Ver, por exemplo, Deggau, Die Architektonik der praktischen Philosophie Kants, 1985. É bom lembrar também o antigo e útil Delbos, *La philosophie pratique de Kant*, 1969 (3), 1905 (1), que busca a filosofia prática nos mais variados textos kantianos.

5. Paton, *The categorical imperative*, 1971, p. 23.

autonomia; e. Fórmula do reino dos fins. A fórmula 2 seria uma variante de 1, e a 5, uma variante de 4.[6] Não é o caso de entrar na disputa sobre o número e a articulação das formulações do imperativo. Interessa-nos aqui saber o motivo desta pluralidade. Kant é claro a esse respeito: "Há, contudo, entre elas uma diferença, que na verdade é mais subjetiva do que objetivamente prática, para aproximar a idéia da razão mais e mais da intuição (*Anschauung*) (segundo uma certa analogia) e assim do sentimento". E um pouco mais adiante: "Mas, se se quiser ao mesmo tempo dar à lei moral *acesso* às almas, então é muito útil fazer passar uma e a mesma ação pelos três citados conceitos e aproximá-la assim, tanto quanto possível, da intuição" (*KrV*, IV, 436-437; 141). A aproximação do sentimento, da intuição facilita a aplicação, assim, é a questão da possibilidade da aplicação que é ressaltada na diversidade de formulações da mesma lei moral.

Por outro lado, o fato de a *Fundamentação* valer para qualquer ser racional independentemente das particularidades da natureza humana não significa dizer que ela esteja fundada em um formalismo vazio. Kaulbach chama a atenção para o caráter jurídico do conceito kantiano de razão e o andamento do pensamento peculiar deste texto:

> Então, torna-se claro, por exemplo, que – conforme ao procedimento "analítico" das duas primeiras seções – os princípios que aqui se encontram do caráter absoluto do imperativo e do valor em si mesmo da vontade boa não são representados em forma de decisões metafísicas de autoridade (*metaphysische Machtsprüche*), mas são reconhecidos (*erkannt werden*) como resultado de um questionamento experimental do homem "íntegro": este é entendido por Kant como uma pessoa que toma

---

6. Ibid., p. 129.

> posição já posta sempre num mundo ético da ação. Raramente se nota que já se encontra nesse trecho de Kant o conceito de "eticidade" que Hegel irá mais tarde mobilizar como trunfo contra Kant.[7]

O experimento de pensamento, mesmo valendo para todo ser racional e sem partir da especificidade da natureza humana, diz respeito aos homens, e, mais ainda, a lei moral só aparece como obrigação e imperativo para a racionalidade que reconhece seus limites. Mesmo não entrando na realidade da determinação da natureza humana, o horizonte de finitude desta está presente de maneira decisiva na obra.

A *Crítica da razão prática,* como já foi indicado acima, tem de realizar uma tarefa mais ampla que a *Fundamentação*, pois, além de apresentar o princípio da moralidade, tem de dar conta da sua relação com a *Crítica da razão pura* e também apontar para a possibilidade da realização da moralidade. A questão surge com toda a força no conceito de soberano bem, ou seja, na relação da virtude com a felicidade. Este conceito, portanto, diz respeito à própria extensão da razão pura. Sobre a ampliação prática da razão, escreve Kant:

> A fim de estender *praticamente* um conhecimento puro, deve dar-se um *propósito* (*Absicht*) *a priori,* isto é, um fim, enquanto objeto (da vontade), que, independentemente de todos os princípios teóricos, seja representado como praticamente necessário mediante um imperativo (categórico) determinando imediatamente a vontade, e isso é aqui o *soberano bem*. Mas tal não é possível sem pressupor três conceitos teóricos (para os quais, em virtude de serem simples conceitos puros da razão, não se pode encontrar

---

7. Kaulbach, *Immanuel Kants "Grundlegung zur Metaphysik der Sitten"*, 1988, p. IX.

> nenhuma intuição correspondente; por conseguinte, no plano teórico, nenhuma realidade objetiva): a saber, a liberdade, a imortalidade e Deus. Portanto, pela lei prática, que exige a existência do soberano bem possível num mundo, é postulada a possibilidade desses objetos da razão pura especulativa. (*KrV*, V, 134; 153)

A "Dialética transcendental" da *Crítica da razão pura* estabelecia que, no plano especulativo, as idéias de alma, mundo e Deus tinham uma função apenas reguladora, e não se podia afirmá-las como constitutivas sem recair na metafísica dogmática. Mas, na *Crítica da razão prática*, trata-se de postulados práticos, e não da pretensão de conhecer o supra-sensível. Em função do soberano bem, é necessário postular a imortalidade da alma; em função da relação da duração com a plena realização da lei moral, é necessário postular a liberdade para afirmar a necessária independência em relação à determinação sensível e a possibilidade de determinação da vontade por uma lei de um mundo inteligível; e, finalmente, é preciso postular a existência de Deus pela "necessidade de a condição requerida para um tal mundo inteligível ser o soberano bem, mediante o pressuposto do bem supremo independente, isto é, da existência de Deus" (ibid., V, 132; 151). Sem ir contra os limites impostos pela primeira Crítica, postula-se, no plano prático, o que não era possível afirmar no plano especulativo.

As idéias de Deus e de imortalidade não são condições da lei moral, que é estabelecida na *Fundamentação* independentemente dessas idéias, "no entanto, elas são as condições da aplicação da vontade moralmente determinada ao seu objeto, que lhe é dado *a priori* (o soberano bem)" (ibid., V, 4; 12). O conceito de soberano bem e os postulados da razão são fundamentais para se pensar a aplicação, a realização da lei moral.[8]

---

8. "É um dever realizar o soberano bem segundo a nossa máxima capacidade; portanto, ele deve ser possível; por conseguinte, é também inevitável a

E aqui se tornam claras as limitações da abordagem de Beck de que partimos: apenas estabelecer o grau de "pureza" das obras de filosofia moral não é suficiente para dar conta da arquitetônica da filosofia prática kantiana. Em primeiro lugar, porque as idéias da razão vão ser afirmadas na prática de uma maneira que estava vedada pela razão especulativa. Além disso, o ponto de vista prático introduz a noção de interesse, o que resulta em que a unidade da razão passa a ser pensada a partir do primado da razão prática.[9] Por fim, com a *Crítica do juízo*, a articulação entre as duas obras recebe ainda uma nova e decisiva determinação que tem de ser considerada.

Atingidos esses limites, portanto, cabe pôr em toda a sua força a questão sistemática. E, como já vimos, um ponto de partida interessante é o de explorar as semelhanças e diferenças entre os *Primeiros princípios metafísicos da ciência da natureza* e a *Metafísica dos costumes*. É interessante notar inicialmente a transição do sistema da crítica para o sistema da metafísica, o que significa, nos termos de nossa discussão até aqui, a possibilidade de acrescentar um mínimo de empiricidade sem que o caráter metafísico seja comprometido. Ora, "a determinação fundamental de algo que deve ser um objeto dos sentidos externos haveria de ser o movimento, pois só por ele podem ser afetados os sentidos" (*MAN*, IV, 476; 22). Um móbil no espaço é o mínimo que é ajuntado à estrutura categorial, é um dado de tal forma abstrato, que não compromete o caráter metafísico.[10]

---

todo ser racional no mundo pressupor aquilo que é necessário para sua possibilidade objetiva. Este pressuposto é tão necessário como a lei moral, em relação à qual unicamente ele também é válido" (*KrV*, V, 144; 163).

9. Cada faculdade da mente tem um interesse; num caso, o interesse consiste no conhecimento do objeto; no outro, na determinação da vontade. Mas há o primado da razão prática, "porque todo interesse é finalmente prático e mesmo o da razão especulativa só é condicionado e completo no uso prático" (*KrV*, V, 121; 140). Sobre o conceito de interesse na filosofia kantiana, ver Rohden, 1981.

10. Ver Rousset, *La doctrine kantienne de l'objectivité*, 1967, p. 512 e s.

> Esta simples adjunção, que pode se efetuar *a priori* e, pois, repitamos, pode ser dita, nesse sentido, 'metafísica' (...) permitirá em seguida determinar o produto com a ajuda dos quatro títulos da tábua das categorias, fazendo surgir assim a foronomia (quantidade), a dinâmica (qualidade), a mecânica (relação) e a fenomenologia (modalidade).[11]

É possível relacionar, como o faz Vuillemin, ponto por ponto a tábua das categorias, a tábua dos princípios e as diversas partes dos *Primeiros princípios metafísicos da ciência da natureza*. Por exemplo, é possível articular diretamente as categorias da relação (ou seja, a. inerência ou subsistência; b. causalidade ou dependência; c. comunidade) com as analogias da experiência (a. permanência da substância; b. causalidade; c. ação recíproca), com as três leis básicas da mecânica (a. princípio da constância da quantidade da matéria; b. princípio de inércia; c. princípio da igualdade da ação e da reação).[12] A articulação com a *Crítica da razão pura* é estreita e apenas posteriormente Kant percebe a necessidade de uma passagem destes *Primeiros princípios* para a empiria.

Já a *Metafísica dos costumes* não tem uma ligação estrutural com a *Crítica da razão prática* nos moldes daquela existente entre os *Primeiros princípios* e a *Crítica da razão pura*. Além disso, a estrutura da *Metafísica dos costumes* é mais complexa, pois é dividida em duas partes: *Metaphysische Anfangsgründe der Rechtslehre* e *Metaphysische Anfangsgründe der Tugendlehre*. Mas, de maneira análoga à metafísica da natureza, também haveria, *na Metafísica dos costumes*, o acréscimo de elementos empíricos mínimos, só que neste caso em duas etapas.[13]

---

11. Renaut, Présentation, 1994, p. 34.

12. Ver Vuillemin, *Physique et métaphysique kantiennes*, 1955, p. 29.

13. Acompanhamos a seguir a análise de Rousset, op. cit., p. 508 e s.

Na construção do conteúdo da lei, introduz-se um elemento empírico mínimo. Inicialmente, trata-se da existência de algo exterior à razão – existência das coisas e de outros seres racionais, as pessoas. Trata-se da relação da autonomia com estes elementos existentes, e não do dado empírico com sua diversidade infinita. Desta maneira, preserva-se o caráter de determinação apriorística própria da metafísica, neste caso, os primeiros princípios metafísicos do direito.

Não se trata dos elementos empíricos em sua particularidade, e sim da liberdade concernindo à propriedade e à sociedade: "A doutrina do direito diz respeito apenas à condição *formal* da liberdade exterior (constituída pelo acordo da liberdade com ela mesma quando sua máxima é erigida em lei universal), ou seja, ao direito" (*Tugendl.*, VI, 380). A autonomia é determinada em sua relação com a exterioridade tanto a propósito da propriedade no direito privado quanto dos seres racionais em sua relação política no direito público. Mas,

> tratando da propriedade ou da sociedade, nós nos contentamos em explicar "o acordo da liberdade com ela mesma": a existência das coisas e das pessoas é apenas a ocasião de precisar o conteúdo das idéias e dos princípios, que já havíamos posto: a autonomia e o respeito do ser racional como fim em si no mundo moral; nenhum fim novo lhe é ajuntado: a dedução do direito é inteiramente "analítica".[14]

---

14. Ibid., p. 509. Nas palavras de Kant: "Que a coerção externa, na medida em que ela é uma resistência ao obstáculo que se opõe à liberdade externa que está de acordo com ela mesma segundo leis universais (um obstáculo oposto ao obstáculo à liberdade), possa estar de acordo com fins em geral, isto é claro segundo o princípio de contradição, e eu não tenho necessidade de sair do conceito de liberdade para percebê-la; o fim que cada um se propõe podendo bem ser aquele que ele quer. Assim, o *princípio* supremo do *direito* é um princípio analítico" (*Tugendl.*, VI, 396).

Um segundo passo vai ser dado na doutrina da virtude. Como vimos, o direito fica apenas no nível formal do acordo da liberdade exterior com ela mesma,

> já a ética dá ainda uma matéria (um objeto do livre-arbítrio), um *fim* da razão pura, que é representado ao mesmo tempo como um fim objetivamente necessário, ou seja, como um dever para os homens. Com efeito, visto que as inclinações sensíveis induzem a fins (enquanto matéria do arbítrio) que podem ser contrários ao dever, a razão legisladora não pode resistir à sua influência de outra maneira que lhe opondo em contrapartida um fim moral que deve, pois, ser dado *a priori* independentemente da inclinação. (*Tugendl.*, VI, 380)

Fica clara a junção de outro elemento empírico mínimo, a natureza humana e suas inclinações. Este elemento empírico mínimo é também um fator limitante da razão, donde a necessidade de se darem fins *a priori*, o que determina uma grande diferença em relação ao direito: "O princípio da doutrina da virtude ultrapassa o conceito da liberdade externa e a liga ainda, segundo leis universais, a um *fim,* que é feito *dever.* Este princípio é, pois, sintético" (ibid., VI, p. 396). Os conteúdos práticos são enriquecidos no plano da ética, no plano das virtudes.[15]

---

15. A leitura de Rousset abre uma sugestiva via, que infelizmente não podemos desenvolver, quando pensa estas questões em relação com a *Crítica do juízo.* Tratando do caráter sintético da dedução dos fins da liberdade e a necessidade de ajuntar um novo elemento empírico, escreve: "Esta dedução repousa na ligação de fato entre a razão e a natureza nos seres racionais que podemos conhecer; ora, uma ligação desta espécie é uma finalidade em duplo sentido: inicialmente, porque a natureza empírica intervém aqui enquanto condição útil e mesmo indispensável da existência de uma coisa, a razão, à qual ela é subordinada como o meio ao fim; em seguida, porque

É possível ainda prosseguir na comparação com o plano especulativo, sob um outro aspecto, de maneira que se continue indicando que há em relação ao direito e à virtude (como divisões básicas da *Metafísica dos costumes*) exigências similares àquelas que levaram Kant dos *Primeiros princípios metafísicos da ciência da natureza* para a *Passagem dos primeiros princípios metafísicos da ciência da natureza para a física*. No próprio *Opus postumum*, encontramos uma indicação preciosa nesse sentido:

> A doutrina do direito pura e a estatutária são distintas uma da outra como o racional do empírico. Mas como a última seria, sem a primeira, uma obra artificial, puramente mecânica, de forma nenhuma objetiva (decorrente das leis da razão), mas apenas subjetiva (proveniente do arbítrio do poder) e não seria em si nenhum direito, é preciso intercalar uma parte mediadora da doutrina do direito em geral, como uma passagem (*Übergang*), para a conexão de uma doutrina pura do direito e uma estatutária em geral. (*OP,* XXI, 178)

Tal disciplina seria muito útil para ordenar e julgar o direito positivo, mas Kant adverte que só os filósofos se interessariam por ela. Os práticos não se interessam pelo fundamento racional possível do

---

esta ligação é por excelência a unidade sintética do contingente como tal, que define a finalidade. A dedução da virtude é, pois, 'teleológica': ela supõe a legitimidade da interpretação finalista dos dados naturais retidos na *Crítica do Juízo;* mas a teleologia não é aqui uma representação discutível e subjetiva: não nos pomos mais, com efeito, no ponto de vista teórico do conhecimento, para nos perguntar se a liberdade é verdadeiramente o fim da natureza empírica; nós presumimos que ela deve tratar-se a si mesma como fim desta natureza e, conseqüentemente, considerar esta aqui como seu meio, ou seja, tomá-la por seu fim mediato: do ponto de vista prático da escolha autônoma e da ação, o uso constitutivo da finalidade torna-se perfeitamente legítimo" (Rousset, op. cit. p. 510).

direito estatutário. De qualquer forma, trata-se aqui de uma possível sistematização que permite uma espécie de saber crítico do direito estatutário, e não propriamente uma teoria da prática que leva em conta a determinação da ação no plano dos acontecimentos históricos efetivos, apesar de este saber ser, por outro lado, valioso para a teoria. Sendo assim, no caso da prática, a "passagem" entre níveis diferentes não terá o mesmo caráter determinante da filosofia especulativa.[16]

Na *Doutrina da virtude*, o próprio Kant sugere claramente a analogia da metafísica da natureza com a metafísica dos costumes:

> Assim como é exigida uma passagem (*Überschritt*) da metafísica da natureza para a física, que tem suas regras particulares, da mesma forma é exigido, com razão, da metafísica dos costumes algo de análogo, ou seja, *esquematizar,* por assim dizer, os puros princípios do dever pela aplicação destes aos casos da experiência e apresentá-los prontos para o uso moral prático. (*Tugendl.*, VI, 468)

Duas importantes questões estão presentes nesse texto. Uma delas é a referência à esquematização. É evidente que não se esquematiza no plano prático; a lei prática não pode ser apresentada na

---

16. Nos afastamos parcialmente de Rousset quando este afirma a respeito do trecho do *Opus postumum* citado anteriormente: "Mas trata-se então de uma investigação teórica, fundando a ciência do direito positivo, mais que de uma investigação prática, capaz de determinar a vontade e a ação no nível das contingências históricas e sociais: não há no kantismo uma *Übergang* verdadeiramente prática; as metafísicas do direito e da virtude parecem não poder se prolongar em política e ética concretas". Mais adiante escreve que a razão prática "não pode ir até a política" (Rousset, op. cit., p. 512-513). Parece que a perspectiva hegeliana atrapalha a apreensão da especificidade da ética e da política kantianas. Mas mesmo Rousset vai em seguida ressaltar a importância da faculdade de julgar prática que deve decidir do valor objetivo prático de um dado empírico qualquer.

intuição, mas pode haver uma típica. Tanto o esquema quanto o tipo são mediadores e possibilitam a aplicação da lei, teórica no primeiro caso, prática no segundo.

> O julgamento prático que funciona na casuística (a qual está no mesmo nível que a esquematização no domínio teórico) é aquele que pergunta se uma ação projetada ainda seria possível de se querer se a máxima fosse constituída em lei da natureza. Trata-se lá de ato do entendimento que vai da máxima subjetiva ao tipo da lei moral. Esta comparação pode fornecer apenas uma orientação prática, e não um princípio determinante para a vontade.[17]

Ora, tanto o esquema quanto o tipo são pensados inicialmente no interior da *Crítica da razão pura* e da *Critica da razão prática* respectivamente, mas o texto citado de Kant sugere algo que vai além, na medida em que se refere à passagem da metafísica da natureza à física para exigir uma transição análoga no plano da prática. O paralelo dos *Primeiros princípios metafísicos da ciência da natureza*

---

17. Masson, J. e Masson, O. In: Kant. *Oeuvres philosophiques* III. Pléiade. Paris, Gallimard, 1986, Nota 2, p. 1.443. Em outra nota os dois tradutores propõem uma interessante comparação das duas partes da metafísica dos costumes com a filosofia teórica: "Paralela à metafísica da natureza, a 'Doutrina do direito' é análoga a uma teoria do choque: ela pressupõe as ações humanas como movimentos, a coerção externa restabelecendo o acordo entre os arbítrios quando se entrechocam. A 'Doutrina da virtude' realizará para a filosofia prática alguma coisa de análogo à passagem (*Übergang*) que é tratada no *Opus postumum* entre a metafísica da natureza e a física. Nesta passagem, por um empréstimo mínimo à experiência, ajunta-se *a priori* o substrato do movimento, a matéria como força motriz, para determinar *a priori* o que é mensurável na natureza. Da mesma maneira, a 'Doutrina da virtude' será uma dinâmica: a virtude será definida como a força humana (ajuntada *a priori*) de encarnar a moralidade" (ibid., p. 1.443).

com os "Primeiros princípios do direito e da virtude" é explicitamente autorizado por Kant. De modo que podemos buscar algo similar à *Übergang* procurada no *Opus postumum* (a transição dos *Anfangsgründe* para a Física) no plano dos costumes. Levando-se em conta o esforço realizado até aqui no sentido de alargar a noção de *Übergang* – uma vez que pretendemos ter mostrado sua importância e seus diversos significados desde pelo menos a *Fundamentação* –, ganham um novo alcance as explorações dessas analogias sugeridas pelo próprio Kant.

É possível explorar essas analogias esboçando um rápido esquema do plano de realização dos princípios das duas partes da *Metafísica dos costumes*. Para começar, a realização dos princípios do direito tem de ser pensada em um plano determinante, mas também em um plano reflexionante.[18] A filosofia da história de Kant justamente estabelece a relação estrita de história e direito,[19] a história constituindo uma forma de "garantia" do direito. No kantismo, tem-se ao mesmo tempo critérios a-históricos para se julgarem os eventos e instituições (no plano determinante) e o sentido reflexionante dos eventos que se revelam na tendência à realização deste último. O campo da política é formado no cruzamento dos dois planos.

A política, para Kant, implica o cruzamento de vários âmbitos do saber e envolve mais de um ponto de vista. Desta perspectiva é que a reflexão sobre a noção de passagem, em seus vários aspectos,

---

18. Ver adiante o capítulo Determinação e reflexão em *À paz perpétua*.

19. "O kantismo introduz na filosofia da história – entendida, em sentido largo da expressão, como discurso reflexivo sobre o devir humano – a equação de história e direito: a história é fundamentalmente *história do direito*, e, por aí, *da política*, se esta é apreendida – e é o caso em Kant – como a realização do direito; o artigo *À paz perpétua* definiu bem a política como a 'teoria do direito em sua realização' (*ausübende Rechtslehre*)". Bourgeois, *Histoire et droit chez Kant*, 1996, p. 91. Sobre a filosofia da história ver, entre outros, Zingano, *Razão e história em Kant*, 1989; Yovel, *Kant and the philosophy of History*, 1980.

pode ser esclarecedora. A política é vista em sua relação com o direito e a moral, mas também como uma prática que leva em conta prudentemente a antropologia, a natureza humana; por outro lado, o mecanismo da natureza, trazendo uma espécie de "garantia" dos resultados da ação, transforma a política profundamente. Por fim, ao lado da determinação jurídico-racional, da consideração pela prudência e da perspectiva da filosofia da história, põe-se a possibilidade de que o juízo reflexionante vinculado a um sentimento sublime seja importante tanto na avaliação de um acontecimento histórico quanto para a apreciação do progresso da humanidade.[20]

Se a filosofia da história e a política abrem novos horizontes para a realização do direito, podemos nos perguntar também o que ocorre em relação à ética. Estes horizontes já tinham sido abertos em uma obra anterior à *Doutrina das virtudes*, ou seja, em *A religião nos limites da simples razão*. Nesta obra é levada em conta a maldade humana e, contraposta a ela, a consciência da lei como idéia personificada do bom princípio. Nela passa-se do indivíduo para a comunidade:

> O supremo bem moral não é realizado apenas mediante o esforço de uma pessoa singular em vista de sua própria perfeição moral (...) assim como o estado de natureza jurídico é um estado de guerra de todos contra todos, assim também o estado de natureza ético é um estado de incessante assédio pelo mal, que se encontra no homem e, ao mesmo tempo, em todos os outros – os quais corrompem uns aos outros e de modo mútuo a sua disposição moral. (*Rel.*, VI, 96; 103-104)

O bom princípio só pode dominar se se estabelece uma sociedade erigida segundo as leis da virtude: "A uma associação dos ho-

---

20. Este parágrafo retoma uma passagem do capítulo Sentido de "passagem" (*Übergang*).

mens sob simples leis da virtude, segundo a prescrição desta idéia, pode dar-se o nome de sociedade *ética* e, enquanto estas leis são públicas, sociedade *civil ética* (em oposição à sociedade *civil de direito),* ou uma *comunidade ética*" (ibid., VI, 94; 100). Seguindo a analogia, Kant chega a se referir a um Estado ético, sendo um dever a realização deste Estado, apesar de não se poder esperar a boa vontade de todos que possibilitasse sua realização.

Um outro nível a ser considerado é o da antropologia.[21] Ora, o homem pode ser conhecido "de um ponto de vista fisiológico, ou de um ponto de vista pragmático. O conhecimento fisiológico do homem tende à exploração do que a natureza faz do homem; o conhecimento pragmático, daquilo que o homem, enquanto ser de livre atividade, faz ou pode e deve fazer dele mesmo" (*Anthr.,* VII, 119).

Nosso intuito neste texto foi apenas o de esboçar (com a ajuda de exemplos privilegiados) modelos de análise capazes de apresentar um esquema da arquitetônica da filosofia kantiana de um ponto de vista prático. A partir deste resultado ainda preliminar, podemos dizer que a complexa concepção kantiana da ação envolve vários níveis e planos. A *Fundamentação da metafísica dos costumes* vale para todo ser racional e apresenta o princípio da moralidade. A *Crítica da razão prática*, com seus postulados, amplia o âmbito da aplicação e abre o caminho para a religião. A *Metafísica dos costumes* introduz elementos empíricos mínimos e possibilita a aplicação da lei, para permitir pensar a ação em seus aspectos tanto exteriores ao direito, quanto interiores, o que significa levar em conta a intenção na ética, entender a filosofia da história como história das conquistas e consolidação do direito e a política como *ausübende Rechtslehre*, tomar *A religião nos limites da simples razão* na perspectiva da comunidade ética, e considerar a *Antropologia de um ponto de vista pragmático* como análise dos elementos empíricos do homem que

---

21. Ver adiante o capítulo Foucault, leitor de Kant: da antropologia à ontologia do presente.

podem dificultar ou facilitar seu movimento no sentido da autonomia. Seria possível ainda introduzir no esquema esboçado a perspectiva reflexionante teleológica na história e a passagem da teoria para a prática na *Crítica do juízo*, obra que também considera os aspectos em que o belo, o sublime e o fim último apontam para a moralidade.

A nosso ver, a apresentação do esquema da arquitetônica da filosofia prática kantiana tem de contemplar os diversos planos e níveis da complexa concepção de ação de Kant. Para, quem sabe, impor as devidas restrições ao tão propalado "vazio formalismo kantiano".

Determinação e reflexão em *À paz perpétua*

A ironia presente na estruturação de *À paz perpétua* – com suas seções contendo artigos preliminares e definitivos, apêndices, suplementos estabelecendo garantias e até um artigo secreto, imitando dessa forma um tratado de paz – não nos deve enganar: estamos diante de uma obra filosófica complexa. Kant vai utilizar as divisões que têm suas funções próprias nos tratados de paz para articular filosoficamente pontos de vista distintos. Nessas divisões vinculam-se as questões prévias para a obtenção da paz, os elementos básicos da doutrina do direito, a filosofia da história, a relação da política com a moral. Momento privilegiado para se pensar a interpenetração dessas perspectivas: nesse texto estão presentes desde a dimensão claramente determinante dos artigos preliminares e definitivos, todos com a fórmula do *Sollen*, até a reflexionante-teleológica da filosofia da história que aparece como garantia da paz. A análise dos aspectos reflexionantes e determinantes envolvidos no juízo político pode ser uma boa estratégia para iniciar-se a explicitação das várias perspectivas que se cruzam, visto que este juízo leva em conta o direito, a moral, a garantia histórica e mesmo a prudência.

Assinalemos alguns aspectos desse interessante ensaio de 1795. Em primeiro lugar, a propósito da data, não custa lembrar que Kant trabalhava com questões do direito desde muito antes, uma vez que ministrava cursos sobre Direito Natural na Universidade de Königsberg. Quando surge *À paz perpétua*, pode-se dizer que Kant tem bem articulada não só sua concepção de direito, como também sua filosofia da história – sobre esta última, já havia publicado uma primeira sistematização em 1784, a *Idéia de uma história universal de um ponto de vista cosmopolita*, seguida por uma formulação mais ampla que vinculava a história ao sistema teleológico na *Crítica do juízo*, de 1790.

Em segundo lugar, relembremos os passos do ensaio. Os artigos preliminares da Primeira Seção tratam das condições prévias para alcançar a paz. Todos os seis artigos são formulados com o uso do *Sollen:* a. não se deve, num tratado, deixar lugar para aspectos secretos que levem a guerras futuras; b. nenhum Estado deve poder ser adquirido por outro; c. os exércitos permanentes devem desaparecer; d. não deve ser feita dívida pública para financiar conflitos exteriores do Estado; e. nenhum Estado deve imiscuir-se com emprego de força na constituição e governo de outro Estado; f. não deve haver hostilidades que tornem impossível a paz futura (*Z. ew Fried.*, 343-346; 26-30).[1]

A Segunda Seção, com seus três artigos definitivos, resume o direito público kantiano: a. o direito político é caracterizado essencialmente na fórmula: a constituição civil em cada Estado deve ser republicana; b. o direito das gentes deve ser fundado sobre um federalismo de Estados livres; c. o direito cosmopolita deve ser limitado às condições da hospitalidade universal (ibid., 349-357; 33-43).

Continuando a imitar um tratado de paz, Kant escreve ainda dois suplementos e dois apêndices. No 1º Suplemento, "Da garantia da paz perpétua", são retomados traços básicos da filosofia da história. No 2º Suplemento, "Artigo secreto para a paz perpétua", temos o paradoxo de um artigo secreto que é a apologia do esclarecimento. O 1º Apêndice discorre "Sobre o desacordo entre a moral e a política a propósito da paz perpétua", e o 2º Apêndice, "Sobre o acordo da política com a moral, segundo o conceito transcendental no direito público".

Apesar da forma irônica do texto, os temas tratados são os que têm seu lugar já estabelecido no quadro da filosofia crítica. Entretanto, a relação entre esses temas e as relações estabelecidas entre as partes do tratado de Kant apresentam de início uma certa dificulda-

---

1. Neste texto os números entre parênteses, sem outras indicações, referem-se, o primeiro, à edição da Academia; o segundo, à página de *À paz perpétua,* trad. de M. A. Zingano. Porto Alegre, L&PM, 1989.

de. Algumas dessas questões serão desenvolvidas em duas etapas: num primeiro momento, será esboçada a questão da paz perpétua com respeito à determinação e à reflexão; num segundo momento, será analisado o juízo político, dando particular atenção à caracterização da prudência no confronto entre o moralista político e o político moral.

Na *Primeira introdução* à *Crítica do juízo*, Kant distingue o juízo determinante, que aplica a regra ao caso, do juízo reflexionante, que parte do caso e busca a regra. De qualquer forma,

> a faculdade de julgar reflexiona sempre (visto que julgar é aplicar a regra ao caso, e para isso não pode haver regra, senão seria necessária uma nova faculdade de julgar, e assim indefinidamente), só que, quando ocorre o juízo de conhecimento ou o juízo moral, guiados pelos conceitos do entendimento ou pelos princípios da razão, ela é levada imediatamente a determinar. O caráter reflexionante desaparece nos resultados.[2]

Quando a faculdade é apenas reflexionante, não se tem o guia prévio: a reflexão é levada às últimas instâncias. Na *Crítica do juízo*, Kant trata da reflexão tanto como faculdade de julgar estética, quanto como faculdade de julgar teleológica. O que nos interessa aqui é a teleologia, que não leva a conhecimentos objetivos (como a ciência natural propriamente dita), mas permite de alguma forma a organização das leis empíricas. E, além disso, o plano da natureza como sistema de fins é um dos níveis da passagem (*Übergang*) da filosofia teórica para a prática.[3]

---

2. Torres Filho, A terceira margem da filosofia de Kant, 1993, p. 4.

3. Ver, de Lehmann, Kants Nachlasswerk und die Kritik der Urteilskraft. In: Lehmann, 1969, p. 310.

No quadro da teleologia, pode-se entender melhor o 1º Suplemento, "Da garantia da paz perpétua", e considerá-lo como um texto crítico, não como um sonho utópico ou uma recaída na metafísica dogmática. O tema do acordo que pode surgir do desacordo (o conflito e a concorrência levando a um resultado positivo), ou a insociável sociabilidade, para usar a formulação do artigo de 1784, *Idéia de uma história universal de um ponto de vista cosmopolita*, encontra seu lugar no sistema finalístico. Não é uma lei como as da física, que podem estabelecer previsões estritas, mas uma lei que, ao organizar de maneira reflexiva certos conhecimentos, possibilita uma abertura para a prática. Nas palavras de Kant:

> Desse modo, a natureza garante a paz perpétua pelo mecanismo nas próprias inclinações humanas; certamente com uma segurança que não é bastante para pressagiar (teoricamente) o futuro da mesma, mas é suficiente na intenção prática e transforma em um dever o trabalhar para esse fim (não simplesmente quimérico). (*Z. ew Fried.*, 368; 55)

O estabelecimento de uma filosofia da história e a conseqüente "garantia" da paz perpétua transformam profundamente a filosofia política. Kant inova por ter sido o primeiro a formular

> as questões sobre o sentido da história e da política para o homem, no lugar daquelas da melhor técnica política e das leis históricas. A política cessa, com Kant, de ser uma *preocupação* para os filósofos; ela se torna, ao mesmo tempo em que a história, *problema* filosófico, agindo na, e sobre a, totalidade do pensamento; não se trata mais de *arranjar* história e política, trata-se de compreender seu sentido comum, o sentido que deve decidir quanto a qualquer arranjo.[4]

---

4. Weil, *Problèmes Kantiens,* 1982, p. 140-141. Ver a respeito Terra, A política tensa, 1995, p. 156 e s.

A política tem de ser pensada em relação à moral e ao direito, mas também em relação ao sentido da história. A "garantia" da ação política que aparece como sentido da história, para usar o termo de Eric Weil, não é mero acréscimo, mas tem importância decisiva numa política "reformista", como a de Kant.

Os critérios que dirigem as reformas são, entretanto, determinantes. Em *À paz perpétua*, eles aparecem de diversas formas. Nos artigos preliminares encontram-se regras de bom senso que levam em conta elementos empíricos relevantes e que são condições importantes para sair de um estado de guerra e visar à paz perpétua. Os artigos definitivos, por sua vez, sintetizam o direito racional kantiano. Por fim, os dois apêndices enfrentam a questão do acordo ou desacordo da moral com a política.

Para Kant, a moral, em seu sentido amplo, engloba tanto a ética quanto o direito,[5] e o princípio supremo da doutrina dos costumes é o imperativo categórico. Com o fim de caracterizar a determinação moral, convém insistir em sua especificidade, na maneira como leva também em conta o aspecto reflexionante, o que é salientado por Bernard Rousset:

> É preciso distinguir com cuidado a universalização da máxima da instituição ou da ação, procedimento do juízo reflexionante que permite definir a essência do dado particular, visando avaliá-lo, e a universalidade da lei, que é a essência da objetividade e o critério da avaliação:

---

5. "Estas leis da liberdade chamam-se morais, para distinguirem-se das leis da natureza. Ao referirem-se apenas a ações exteriores e à conformidade destas à lei, chamam-se jurídicas; se exigem, porém, que elas próprias (as leis) devam ser os fundamentos de determinação das ações, então são éticas. Assim, dizemos que a concordância com as primeiras é a legalidade, e com as segundas, a moralidade das ações" (Kant, I. *Metaphysik der Sitten*. Ak. VI, 214).

> universaliza-se a máxima para que se veja seu acordo com a universalidade.[6]

Há um duplo procedimento: a universalização da máxima, o que permite avaliar uma ação particular, e a universalidade, que é o critério que determina a máxima.

Uma caracterização dessa questão, talvez um tanto anacrônica, mas de qualquer maneira fortemente estimulante, é a de Wolfgang Kersting na Introdução à nova edição de seu livro, *Wohlgeordnete Freiheit*,[7] na qual procura explicar o princípio de universalização admitindo que este tem um sentido procedural (*prozedurale Bedeutung*), e não apenas lógico, e também que é um procedimento (*Verfahren*) examinado discursivamente, um experimento mental. Na ética (ou moral, em sentido estrito), a racionalidade do procedimento universalista adquire a forma do imperativo categórico, e a lei deve ser também princípio de determinação das ações. No direito, a racionalidade do procedimento universalista adquire a forma do princípio que diz: "É justa toda ação – ou toda máxima de uma ação – que permita a coexistência, segundo uma lei universal, da liberdade de arbítrio de cada um com a liberdade de todos" (*Rechtsl.*, VI, 230). Nesse caso basta a conformidade exterior da ação com a lei. Um outro passo relevante na análise de Kersting diz respeito à noção estratégica de contrato, e se verifica quando escreve: "O imperativo categórico é a regra de operação do universalismo da moral; o contrato originário é a regra de operação do universalismo do direito".[8] Kant romperia com a razão substancial de seus predecessores, por não se basear na análise da natureza humana, na felicidade, e não estabelecer uma tábua de deveres.

---

6. Rousset, *La doctrine kantienne de l'objectivité*, 1967, p. 513.

7. Kerstin, *Wohlgeordnete Freiheit*, 1993, p. 25 e s.

8. Ibid., p. 32.

Nós nos perguntamos se, ao insistir na análise do juízo moral e numa racionalidade não substancial, articuladora, digamos, de procedimentos, será possível dar um sentido mais preciso ao formalismo kantiano, para dessa forma repensar a velha crítica, sem dúvida baseada em certas passagens da obra de Kant, que vê a postura kantiana como rigorista e defensora de um formalismo vazio, que não levaria em conta nem as particularidades das circunstâncias, nem os efeitos da ação, ou seja, como uma espécie de terrorismo do universal.

Ora, é bom examinar de perto a questão. Como se dá a relação da teoria com a prática na política? Para Kant, a política, como doutrina executiva do direito (*als ausübender Rechtslehre*), não pode estar em conflito com a moral, considerada como a teoria do direito (ibid., 370; 59). Mas a caracterização da política como doutrina executiva do direito, contraposta à moral como teoria do direito, leva à formulação de questões que podem fazer avançar a análise.

Precisemos mais a oposição de teoria e prática. A recusa de qualquer contradição entre elas é afirmada mesmo quando não se está no plano moral. A diferença entre as duas leva à questão do meio-termo que possa estabelecer a ligação, fazer a passagem, pois, "ao conceito de entendimento, que contém a regra, deve acrescentar-se um ato da faculdade de julgar, mediante o qual o prático distingue se algo é ou não um caso da regra" (*Theor. Prax.*, VIII, 275; 57). Como já dissemos, não pode haver regra da aplicação da regra, pois senão ir-se-ia ao infinito. Com isto, alguém que conheça bem as teorias pode ser mau prático, se as aplica mal, se julga mal. É o que verificamos no exemplo de médicos e juristas dado por Kant.

Pode também haver falta de teoria, e então ela se completar com a experiência, mas mesmo assim não há conflito da teoria com a prática. A situação em relação à moral é mais clara ainda ("Onde o valor da prática se funda inteiramente na conformidade com a teoria que lhe está subjacente"[9]). Nem as condições empíricas de aplicação

---

9. Ibid., p. 277; 59.

da lei nem seus efeitos podem se transformar em fundamentos da regra. A moral, entendida aqui em sentido amplo, engloba a virtude e também o direito racional. A política, por sua vez, é distinta da doutrina teórica do direito, uma vez que é a doutrina executiva do direito. O que ela deve levar em conta nessa execução, ou seja, como se dá o juízo político?

Não podemos concordar com Pierre Aubenque quando afirma:

> A rejeição de uma doutrina da prudência, rejeição que não consegue compensar o reconhecimento de seu valor pragmático, priva Kant de toda mediação efetiva entre teoria e prática, entre liberdade e natureza. A rejeição dessa doutrina confundia-se para Kant com a recusa dessa mediação. O que está aqui em causa não é, pois, a coerência do sistema kantiano, mas sua verdade.[10]

Falta a essa análise considerar justamente a mediação que é possibilitada pela faculdade de julgar. A terceira Crítica não abole as anteriores, mas aponta para a mediação, para a passagem. No plano da política não se pode confundir a fundamentação racional, formal-jurídica ou moral, com a execução. É aí que encontraremos os elementos da prudência.

Estamos diante de duas possibilidades de leitura:

a. simplesmente afirmar que Kant se contradiz. De um lado desenvolveria o formalismo moral, que exige a aplicação dos princípios sem nenhuma preocupação com as conseqüências, e, de outro, levantaria a possibilidade de adiar as reformas exigidas;
b. ora, a hipótese da contradição em um grande filósofo só é produtiva em última instância. É mais instigante procurar

---

10. Aubenque, *La prudence chez Aristote*, 1976, p. 211.

entender as tensões presentes no pensamento e investigar seu sentido.

Voltemos ao texto de *À paz perpétua*. No primeiro Apêndice ("Sobre o desacordo entre a moral e a política a propósito da paz perpétua"), a questão é desenvolvida por meio do confronto das figuras do político moral e aquela do moralista político.[11] Este último forja princípios morais que são convenientes para os políticos e a situação estabelecida (*Z. ew Fried.*, 372; 62). Sua justificativa é a realidade da natureza humana, que seria incapaz de realizar o bem (ibid., 373; 64). Para o moralista político, o problema do direito civil (no Estado) ou do direito das gentes (relação entre os povos) e mesmo do direito cosmopolita reduz-se ao plano da técnica (ibid., 377; 68). O problema da prudência de Estado (*Staatsklugheitsproblem*) (ibid., 377; 68), a prudência política, neste caso, dá-se apenas como uma maneira de utilizar o conhecimento da natureza humana e seus mecanismos para as conveniências dos governantes. Desse modo, a política é "a arte de utilizar este (o mecanismo da natureza) para o governo dos homens" (ibid., 372; 62), e assim "o conceito de direito é um pensamento vazio" (ibid.). Chega-se a uma primeira abordagem da noção de política, mas agora a caracterização é unilateral (não completamente falsa, como veremos) e tem como conseqüência a desvalorização do direito, que leva a um desacordo fundamental com a moral.

Quanto ao político moral, ele procura fazer com que a prudência de Estado, a prudência política, esteja de acordo com a moral (ibid., 372; 62). Não se trata de uma negação da prudência, assim como não se trata de uma simples negação da política como utilização do conhecimento da natureza humana para o governo dos homens. Mas prudência e política estão subordinadas à moral. O político moral, diante dos defeitos das constituições dos Estados, que levam a relações

---

11. Retomo a partir daqui um trecho do meu artigo "La politique comme Übergang chez Kant", publicado em *Les Cahiers de Fontenay*, n. 67-68, set. 1992.

violentas entre eles, acredita ser uma obrigação dos governantes a reforma dessas constituições tomando como modelo o direito natural, o direito racional. Mas a prudência não é descartada, pois ela pode estar de acordo com a moral – neste caso, a prudência significa fazer as reformas com cautela e só fazer as modificações quando não houver risco de anarquia. Pode-se até aceitar temporariamente que, em um determinado Estado, o governo seja republicano mesmo que a constituição seja despótica (ibid., 372; 62). A situação da Prússia de Frederico II, por exemplo, é preferível à da Inglaterra, onde, pela constituição, há a separação dos poderes (o que para Kant é fundamental), mas, de fato, o governo é despótico, uma vez que o primeiro-ministro controla o Parlamento.[12]

---

12. Ver, por exemplo: "Que é um monarca *absoluto?* – É aquele a cuja ordem, quando diz 'Deve haver guerra', logo a guerra tem lugar. – Que é, pelo contrário, um monarca de poder limitado? – Aquele que antes deve consultar o povo se deve ou não haver guerra; e, se o povo diz 'Não é necessária a guerra', então a guerra não ocorre. Com efeito, a guerra é uma situação em que *todas* as forças do Estado estão à disposição do soberano. Ora, o monarca da Grã-Bretanha levou a cabo muitas guerras sem para tal buscar aquele consentimento. Por isso, este rei é um monarca absoluto – o que decerto, segundo a constituição, não deveria ser; mas ele pode ir sempre além dela porque, graças justamente às forças do Estado, por ter em seu poder todas as funções e dignidades, pode estar seguro da aprovação dos representantes do povo. Mas este sistema de corrupção não deve, com certeza, ter publicidade, para ser bem-sucedido. Permanece, pois, sob o véu muito transparente do segredo" (*Streit.,* Ak. VII, 90; 108).

Façamos um parêntese para retomar um aspecto da discussão provocada pelo artigo de Czempiel, "O teorema de Kant e a discussão atual" (In: Rohden, 1997). Como Kant julgaria as democracias do século XX? Ou ainda: as democracias são menos beligerantes que as tiranias? Ora, para Kant, o fato de haver a separação entre o executivo e o legislativo na constituição não é suficiente para a caracterização da república. Pois, se o executivo inicia uma intervenção militar sem a aprovação do congresso, e mesmo se vence no congresso, mas por meios escusos, a atitude é despótica. Nesta medida, provavelmente, Kant consideraria despótica grande parte das democracias ocidentais.

Para o político moral, a questão do direito no Estado e na relação entre os Estados não é apenas um problema técnico, mas um problema moral, levando-se em conta não apenas o bem físico, mas também o dever (ibid., 377; 68). O problema da sabedoria de Estado (*Staatsweisheitsproblem*), da sabedoria política, indica que o primeiro aspecto a ser visado não é o benefício, a satisfação, a felicidade, mas sim o dever. Desta maneira: "Visai primeiramente ao reino da razão pura prática e depois à sua justiça (*Gerechtigkeit*), assim vos será dado por si mesmo vosso fim (o benefício da paz perpétua)" (ibid., 378; 69).

O que seria, então, a política para o político moral?

Como vimos, a política é a "doutrina executiva do direito" (*ausübende Rechtslehre*) (ibid., 370; 59). Já o direito natural, direito racional, é condição de uma "política cognoscível *a priori*" (ibid., 378; 69). O direito racional fornece os padrões, os modelos para a ação política, mas a política difere do direito na medida em que também leva em conta a prudência, o conhecimento do mecanismo da natureza, da natureza humana, desde que não esteja em desacordo com o direito. A execução do direito – levando-se em conta o mecanismo da natureza – constitui a ação política que não está em desacordo com a moral. Desta maneira, Kant tem condição de exigir que "a verdadeira política não pode dar um passo sem antes render homenagem à moral (...) o direito dos homens deve considerar-se sagrado, por maiores que sejam os sacrifícios que ele custa ao poder dominante (*herrschenden Gewalt*)" (ibid., 380; 163-164).

Acredito também que Kant teria dificuldade em aceitar parlamentos eleitos por cidadãos massificados, ele que prezava tanto o esclarecimento do espaço público. Não podemos identificar imediatamente a constituição republicana kantiana com as democracias contemporâneas. A constituição republicana está vinculada a um processo de ampliação da *Aufklärung*. Ora, podemos nos perguntar se a sociedade de massas e a indústria cultural não limitam radicalmente a possibilidade da ação política segundo o espírito do republicanismo kantiano.

A diferença entre o político moral e o moralista político pode ser expressa fundamentalmente pelo fato de o princípio da ação de um e de outro ser formal ou material. O moralista político toma o fim, o objetivo, como fundamento, e por isso a política torna-se uma questão técnica relativa à melhor maneira de se atingirem os fins visados. A justificativa do modo de agir se dá em um imperativo hipotético: se se querem os fins, os meios estão justificados. Já o político moral tem como ponto de partida o princípio formal, que é o princípio do direito e leva ao acordo com a filosofia prática. Este princípio é expresso na seguinte lei: "Age de tal forma que tu possas querer que tua máxima deva tornar-se uma lei universal (seja qual for o fim que ele quiser)" (ibid., 377; 68). O imperativo categórico aponta para a unidade da filosofia prática.

Prosseguindo na determinação da possibilidade do acordo da política com a moral, Kant introduz a noção da publicidade na formulação de dois princípios transcendentais do direito público. O primeiro, dito negativo, considera injustas as ações cujas máximas não são passíveis de publicidade (ibid., 381; 73). Este princípio deve ser concebido não apenas como ético, mas também como jurídico (ibid., 381; 73). A moral englobaria a ética, a doutrina da virtude, que exige que o móbil seja o respeito pela lei; e também o direito, que admite móbiles que determinem o arbítrio de maneira patológica (o medo da lei, da prisão, da multa etc.), visto que, no plano jurídico, a exterioridade da ação é que é considerada, e não a intenção, como na ética (doutrina da virtude).[13] Se a máxima de uma ação precisa ser ocultada para ser eficaz, ela é injusta, vai contra a moral como doutrina do direito. Esse primeiro princípio impede, por exemplo, a organização secreta de uma rebelião.

Quanto ao segundo princípio, positivo, seu enunciado afirma que "todas as máximas que necessitam de publicidade (para não malograr em seu fim) concordam com o direito e a política unidos" (ibid.,

---

13. Cf. Kant I. *Metaphysik der Sitten*. Rechtslehre. Ak. VI, 219.

386; 79). Neste caso, não basta esconder as divergências; o teste não é negativo, é necessário esperar influir positivamente nos outros, e, mais ainda, produzir resultados esperados por todos. A máxima da ação política precisa estar de acordo com o "fim geral do público (a felicidade), acordo que é a tarefa própria da política (fazê-lo satisfeito com seu estado)" (ibid., 386; 79). Busca-se assim que os cidadãos estejam contentes com sua situação. É claro que a felicidade não é o fundamento do direito, e logo Kant se apressa a dizer que o princípio é transcendental e não contém nada de empírico. O que importa no princípio que proclama a necessidade de publicidade é a abertura para os direitos do público: "Pois unicamente nele é possível a união dos fins de todos" (ibid., 386; 79). A exigência da publicidade para que a ação se efetive, para que os efeitos desejados se cumpram, desencadeia um processo de esclarecimento, de formação dos cidadãos e também dos governantes, que passam a agir segundo as idéias político-jurídicas tendo no fundamento da ação a noção de autonomia.

Voltando à contraposição do político moral e do moralista político, convém ressaltar que, apesar do antagonismo radical dos dois e de o moralista político procurar basear suas justificativas na prudência e na análise da natureza humana, isto não significa a recusa, por parte do político moral, da prudência ou daquela análise. Em um primeiro momento, pode-se ter a impressão de que sua posição é uma rígida defesa do direito, sem aceitar condições atenuantes nem complacência com as fraquezas ou mesmo a maldade presentes na natureza humana.

No entanto, a posição kantiana não é revolucionária, buscando a realização incondicional do direito aqui e agora. A visão da natureza humana do político moral é diferente da do moralista político, pois para aquele o mecanismo da natureza e a natureza humana não excluem a possibilidade da liberdade e do direito. É necessário conhecer a natureza humana para agir com cautela. A prudência é uma virtude política, as mudanças devem ser conduzidas por governantes guiados pelas idéias jurídicas, mas em reformas progressivas e no momento oportuno. A sabedoria política

> impõe-se, por assim dizer, por si mesma, é compreensível para todo o mundo e transforma toda artificialidade em vergonha, conduzindo diretamente ao fim; contudo, com a memória da prudência, sem levá-la [a solução do problema da sabedoria política] para aí precipitadamente com força, mas aproximando-se dele incessantemente, segundo a natureza das circunstâncias favoráveis. (Ibid., 378; 69)

A política possibilita a passagem entre diversos níveis do saber, justamente porque é o cruzamento de vários planos e propicia o trânsito do conhecimento prático *a priori* ao mecanismo da natureza, que é um conhecimento teórico, permitindo também a transição do direito racional à antropologia. A política visa ao bem-estar dos cidadãos, mas só vê sua obtenção como acréscimo da ação que tem como ponto de partida o direito. Nessa medida, é a realização do direito racional sem descuidar da prudência.

O julgamento político considera as instituições ou as ações, buscando, pela reflexão, seu princípio, sua máxima, e ele pode então julgá-los, determiná-los pela universalidade da lei, pela legalidade necessária. A faculdade de julgar concernida é tanto reflexionante quanto determinante. Mas, além deste procedimento, o político deverá avaliar prudentemente se deve manter a constituição despótica do Estado e governar de maneira republicana (*republikanisch regieren*) (ibid., 372; 62-63), ou se pode reformar a constituição para torná-la mais próxima da constituição republicana; pode também avaliar as instituições e as ações em função do sentido da história.

Levando em conta os diversos planos do juízo político, é possível entender as referências aparentemente contraditórias de Kant à Revolução Francesa (comentários positivos, crítica dura contra a condenação do rei, entusiasmo do espectador etc.), assim como as referências ao despotismo na Inglaterra (apesar da separação dos poderes na Constituição) e a avaliação positiva indireta da Prússia de Frederico II (onde não havia a exigida separação dos poderes).

O cruzamento no juízo político do juízo determinante com o reflexionante-teleológico e o estético-político marca a especificidade do campo da política. O juízo reflexionante permite a abertura para o inesperado, o inaudito; o juízo teleológico, para o sentido histórico da ação; enquanto o juízo determinante, ao exigir o respeito pelo direito racional, oferece balizas para se julgar sob a universalidade da lei.

É possível defender a legalidade e ter entusiasmo pela revolução?
Notas sobre Kant e a Revolução Francesa

A Revolução Francesa e a filosofia clássica alemã

Em seu artigo sobre Fichte e a Revolução Francesa, Guéroult caracteriza da seguinte forma a recepção do processo revolucionário na Alemanha:

> Sabe-se com que entusiasmo foi recebida na Alemanha, pela elite intelectual, a notícia da Revolução. Conhecemos as causas. Havia nesse país o mesmo sistema feudal que na França e os mesmos abusos agravados pela falta de unidade, pelas circunstâncias locais, pela miséria do país, esgotado devido às invasões sucessivas, à Guerra dos Sete Anos etc. A servidão, que quase desaparecera na França, pesava ainda de maneira dura sobre o camponês alemão. O esforço de Frederico II e José II para reduzi-la tinha mais ou menos fracassado (...) Os estados estabeleciam contratos para a entrega recíproca de servos fugitivos. A opressão política e o arbítrio não tinham limites.[1]

A situação variava um pouco nos diversos pequenos estados alemães, mas, de qualquer forma, não era nada animadora.

Não havia, entretanto, um movimento pré-revolucionário. O luteranismo político ainda era dominante, pois "o pensamento alemão fazia sua a teoria de Lutero, que, justificando o Estado pelo

---

1. Guéroult, *Études sur Fichte*, 1974, p. 156.

pecado, ordena a obediência incondicional ao Estado patriarcal e absoluto".[2] A falta de unidade política e a fragmentação em muitos pequenos principados dificultavam qualquer articulação nacional, e o "atraso" relativo da Alemanha enfraquecia a burguesia, carente de iniciativa. Com isso, o Estado assumia, tanto nos negócios quanto na vida social, um peso maior do que nos outros países. Em meio a essa situação, não é de se estranhar a passividade dos súditos, à espera de que as mudanças sociais e econômicas partissem do monarca.

Diante desse quadro, os intelectuais alemães, à época da Revolução Francesa, tendem ao apoliticismo, na medida em que identificam a política com os interesses mesquinhos dos pequenos territórios.[3] Mas o interessante é que se tornará uma característica da inteligência alemã a coexistência de uma visão particular com o universalismo. Como assinalaram Marx e Engels em relação aos burgueses alemães explorados pelos burgueses de outros países – e que, estando presos aos interesses locais, não conseguiam encarnar os interesses nacionais –, "a estes mesquinhos interesses locais correspondia, de um lado, a limitação local e provinciana de fato do burguês alemão, de outro, sua presunção cosmopolita".[4] Os burgueses alemães e os espíritos cultivados aceitavam o particularismo e o absolutismo dos pequenos príncipes e, ao mesmo tempo, sonhavam com o cosmopolitismo. Será nesse contexto que se dará a recepção alemã da Revolução Francesa. Como os intelectuais não tinham experiência política, era-lhes difícil perceber a real dimensão política dos acontecimentos, e equacionar a sua dimensão histórica. A Revolução aparecia como um fato metafísico, e, quando os alemães encararam os princípios da liberdade e igualdade, fizeram-no no plano ético, e não no da política efetiva.[5]

---

2. Droz, *L'Allemagne et la Révolution Française*, 1949, p. 9.

3. Ibid., p. 27.

4. Marx e Engels, *Die deutsche Ideologie*. MEW, 3, 177.

5. Droz, op. cit., p. 27.

De qualquer maneira, apesar de não ter durado muito – pois eles recuaram diante das primeiras notícias da radicalização do processo revolucionário e do Terror –, houve certo entusiasmo dos intelectuais alemães pela Revolução Francesa.

A posição de Kant só em parte acompanha a da intelectualidade alemã. Várias anedotas são repetidas pelos biógrafos. Kant teria mudado o velho hábito de seus passeios para ir ao correio em busca de notícias sobre os acontecimentos franceses. Teria sido chamado de jacobino, e, mais ainda, segundo um boato que correu então em Königsberg, teria sido convidado para ser o legislador da França. Kant se destaca dos outros pensadores de sua época na medida em que, sem deixar de fazer a crítica aos crimes da Revolução, continua seu defensor até o fim da vida. Além disso, Kant extrapola o plano ético, mesmo que não chegue a uma política efetiva, como a entende Droz. No pensamento político-jurídico kantiano, o cosmopolitismo torna-se um conceito vigoroso, com repercussões teóricas e políticas significativas até os dias de hoje.

A relação da filosofia alemã com a Revolução Francesa pode ser avaliada em função da recepção desta Revolução pelos pensadores alemães, mas é relevante também descrever o quadro conceitual que levou diversos pensadores a receberem-na diferentemente. Pode-se, com proveito, comparar questões presentes na filosofia alemã e também no quadro ideológico da Revolução. Nesse sentido, destacam-se os trabalhos de Dieter Henrich, que renovaram o tema da relação da Revolução Francesa com a filosofia clássica alemã em artigos como "Französische Revolution und klassische deutsche Philosophie", publicado em 1990.[6] Dieter Henrich não afirma a existência de dependência real, direta, entre os dois processos, utiliza, para apresentar a relação entre eles, termos como *Übereinstimmung* (concordância, harmonia) e *Konstellation*.

---

6. Heinrich, *Eine Republik Deutschland.* Reflexionen auf dem Weg aus der deutschen Teilung, 1990.

Henrich refere-se a Max Weber, que deixou claro como a reorganização do sistema econômico implica mudanças no modo de consciência e na conduta de vida. Tais mudanças consistem em transformações na autodescrição do homem como sujeito da ação e na compreensão do uso da razão. Ora, "o processo político-revolucionário na França e a história da formação da filosofia clássica alemã podem, de uma maneira congruente, ser atribuídos a uma tal mudança na autodescrição do homem".[7] Nesse sentido, é bom lembrar que, em 1789, o ponto de partida básico da filosofia clássica alemã já estava dado. A filosofia alemã tem uma dinâmica própria que entra em constelação com a Revolução Francesa: "À concepção de liberdade, sobre a qual toda ordem política deve ser fundada, corresponde o pensamento kantiano de que o saber se desdobra a partir da atividade espontânea da razão".[8]

Neste texto, não pretendo, entretanto, fazer uma análise da concepção político-jurídica de Kant em função de uma comparação com a Constituição francesa ou mesmo de uma aproximação com escritos dos revolucionários. Trata-se aqui apenas de examinar as reações de Kant à Revolução Francesa, buscando referir essas reações a conceitos político-jurídicos fundamentais de sua filosofia, em vista de sua organicidade e coerência.

Nesse sentido, é importante enfatizar, de início, que me parece um erro pensar que Kant começou a interessar-se pela política e

---

7. Ibid., p. 89.

8. Ibid., p. 80. Nestes tempos de revisão da história da Revolução Francesa e da crítica do esclarecimento – em que, entre outros, MacIntyre (1991) declara ter o esclarecimento fracassado e propõe a retomada da tradição –, Dieter Henrich mantém o projeto do esclarecimento: "Constatamos que o empreendimento de 1789 não é apenas inesquecível e irreversível, é, ao mesmo tempo, incompleto, e seu desfecho, de um ponto de vista da história da humanidade, não está ainda assegurado. E, por isso, esta empresa está sob responsabilidade da humanidade contemporânea e de seu discernimento – é claro que sob novas condições, em particular aquelas relativas à justiça social garantida economicamente" (Dieter, op. cit., p. 98).

pelo direito político apenas a partir do episódio revolucionário. Schrecker, por exemplo, escreve: "Pode-se adiantar que foi a experiência francesa que despertou em Kant o espírito político e dirigiu seu pensamento para os problemas filosóficos postos pela organização social da humanidade, problemas que, antes de 1789, não deixaram traços notáveis em sua obra".[9] Na verdade, Kant não publicou textos importantes sobre o tema antes de 1789 (com exceção de *Idéia de uma história universal de um ponto de vista cosmopolita*, que é de 1784). Mas o pensamento político-jurídico de Kant já estava se formando havia muito tempo. Há um grande conjunto de notas sobre direito nos inéditos kantianos. Alguns comentadores procuraram ordenar esse material e datá-lo. Daí surgiu até mesmo a questão de se há ou não uma teoria do direito crítica e uma outra pré-crítica. Certos autores defendem a posição de que não houve mudança, isto é, de que não haveria uma teoria do direito propriamente crítica. Para outros, a fase crítica se formaria na década de 1770 ou de 1780; de qualquer forma antes da Revolução.[10]

Não é o caso de se tratar desta questão aqui, mas, seja como for, parto da idéia de que os fundamentos da concepção político-jurídica kantiana já estavam estabelecidos na época da Revolução Francesa. Naturalmente, ocorreram algumas mudanças nas obras escritas e publicadas na década de 1790. Em todo caso, o interesse kantiano pela política, pela organização da sociedade, é anterior à Revolução. Para atestá-lo, basta lembrarmos suas leituras de Rousseau, seus cursos de direito natural e a atenção dada à Independência americana. Se, antes da década de 1790, Kant não manifestou publicamente esse interesse; se há uma ausência quase total de publicações suas sobre o assunto nesse período, isso pode ser explicado

---

9. Schrecker, Kant et la Révolution Française, 1939, p. 394.

10. Ver Ritter, *Der Rechtsgedanke Kants nach den frühen Quellen,* 1971; Busch, *Die Entstehung der kritischen Rechtsphilosophie Kants*, 1979; Sänger, *Die kategoriale Systematik in den metaphysischen Anfangsgründen der Rechtslehre*, 1982; Kerstin, *Wohlgeordnete Freiheit*, 1984.

pela urgência da obra crítica. Lembre-se, nesse sentido, que a terceira Crítica só foi publicada em 1790. Por outro lado, é justamente essa longa elaboração da obra crítica que esclarece o entusiasmo de Kant pela Revolução. Ele é tanto mais forte quanto mais Kant percebe, no processo revolucionário, elementos que estão em consonância com seu pensamento.

Avaliação favorável ou contrária à Revolução Francesa

Podemos agora enfrentar a questão da avaliação feita por Kant da Revolução Francesa. Quanto à avaliação positiva inicial, não há nenhuma dúvida. O problema surge com a execução do rei e o período do terror. Teria Kant seguido a intelectualidade alemã e condenado a Revolução, ou teria apenas condenado os crimes cometidos, mantendo sua avaliação positiva em relação ao processo revolucionário?

Guéroult, em seu já citado artigo, afirma:

> Kant aprovará a Revolução Francesa enquanto ela parecer ser conduzida pelo rei, e a desaprovará quando se voltar contra ele. Kant verá em suas violências a prova de uma insuficiente preparação dos espíritos e das vontades e também o penhor da anarquia, pois a idéia de uma resistência ao chefe do Estado é contrária ao princípio fundamental de toda constituição civil e conseqüentemente ao comando imperioso da razão prática.[11]

Com efeito, na *Doutrina do Direito*, há uma passagem em que Kant parece desaprovar os meios revolucionários: "Pode acontecer que uma mudança de constituição política (se ela é defeituosa) seja às vezes necessária – ela só poderia ser realizada pelo próprio

---

11. Guéroult, op.cit., p. 168.

soberano através de uma reforma, mas não pelo povo, ou seja, não através de uma revolução" (*Rechtsl.*, VI, 321). Referindo-se a essa passagem, Philonenko faz o seguinte comentário:

> Compreende-se então o princípio da condenação da Revolução Francesa por Kant, assim como a aprovação que lhe dará "enquanto ela lhe parecer ser conduzida pelo rei", como o sublinha muito justamente Guéroult. A conseqüência fundamental da adesão ao sistema representativo, que supõe, se não a alienação, pelo menos a transferência da soberania, é a substituição da reforma à revolução.[12]

Nas passagens citadas, aparecem várias questões, que trataremos por partes, deixando o direito de resistência para mais tarde. Uma primeira formulação do problema poderia ser esta: será que a condenação do rei levou Kant a desaprovar a Revolução, ou Kant apenas condena o processo injusto?

O exame desse problema exige, entretanto, uma reconstrução prévia das reações de Kant a diversos eventos do processo revolucionário. Nesse sentido, examinaremos alguns textos de Kant no quadro da ordenação proposta por Peter Burg em *Kant und die französische Revolution*, livro cuja tese principal é a de que Kant faz um juízo geral positivo da Revolução, e negativo de vários acontecimentos e mesmo de períodos.[13]

1º Período – Monarquia constitucional (1789-1792) – avaliação positiva.

Nos textos editados, a primeira referência estaria no parágrafo 65 da *Crítica do juízo*:

---

12. Philonenko, *Théorie et praxis dans la pensée morale et politique de Kant et de Fichte en 1793,* 1968, p. 60.

13. Nas próximas páginas, será apresentado um resumo de um aspecto da análise de Burg, *Kant und die französische Revolution,* 1974. A divisão dos períodos da Revolução encontra-se nas p. 19 e 20.

> Por ocasião de uma transformação total, recentemente empreendida, de um grande povo num *Estado*, nos servimos muito apropriadamente e com freqüência da palavra *organização*, para o estabelecimento das magistraturas etc. e até de todo o corpo estatal. Na verdade cada membro deve ser certamente determinado num todo desse tipo, não simplesmente como meio, mas também como fim e, na medida em que colabora na possibilidade do todo, deve ser por sua vez determinado mediante a idéia do todo, segundo seu lugar e sua função.[14]

Kant retoma aqui uma das formulações do imperativo categórico: "Age de tal maneira que uses a humanidade, tanto na tua pessoa quanto na pessoa de qualquer outro, sempre e simultaneamente como fim e nunca simplesmente como meio" (*Grundl.*, IV, 429; 135).

Notamos aqui uma ampliação da noção de autonomia para a de direito político. A idéia do todo serve de referência para todos os membros e também para a relação dos membros entre si. Vorländer ressalta a importância desta passagem da *Crítica do juízo*:

> Temos, pois, diante de nós, nesta passagem tão significativa, um dos mais importantes aperfeiçoamentos da ética aplicada de Kant. Se é possível dizer que até então toda tendência social se mostrou, em última análise, uma tendência individual, porque a forma do imperativo categórico apenas se dirige para o indivíduo, o vemos aqui se ampliar para a ética social, porque relacionado ao todo,

---

14. Arendt, em *Lectures on Kant's political philosophy,* 1982, p. 16 (*Lições sobre a filosofia política de Kant.* Trad. de André M. Duarte, Rio de Janeiro, Relume Dumará, 1993, p. 24), lê esta passagem, ao contrário de outros comentadores, como se referindo à Revolução Americana. Ela ressalta a transformação de um povo em um Estado, os outros ressaltam o "recentemente".

> ou, dito de outra maneira, ampliar-se para uma política no mais alto sentido da palavra.[15]

Outros aspectos importantes dessa avaliação positiva do 1º período da Revolução podem ser encontrados na *Doutrina do direito*, em que, por exemplo, a tomada do poder pela assembléia nacional é vista como legal (voltaremos a esta questão mais tarde). Na segunda edição da *Doutrina do direito*, Kant abre a possibilidade de o Estado secularizar os bens da Igreja Católica, faz uma referência à República francesa e escreve mais adiante:

> Com efeito, a própria Igreja é apenas uma instituição simplesmente fundada na fé, e, quando, pelo desenvolvimento das luzes no povo, a ilusão nascida desta opinião desaparece, e desmorona a temível potência do clero que se fundava nela, o Estado apropria-se com pleno direito da propriedade que se atribuía à Igreja. (*Rechtsl.*, VI, 368-369)

Nessa passagem fica claro como a concordância de Kant com a Revolução não se dá apenas em função da concepção geral da constituição republicana e da constituição que poderia levar à paz, mas em função também de aspectos particularmente polêmicos, contrários aos privilégios da Igreja e da nobreza.

2º Período – República democrática (1792-1794) – o juízo sobre os acontecimentos é negativo.

A condenação de Luís XVI é reprovada com veemência na *Doutrina do direito* (VI, 320 e s.). O assassinato de um monarca pode ser explicado pelo medo. O povo assim se protege da possível retomada do poder pelo monarca e das conseqüências repressivas

---

15. Vorländer, Kants Stellung zur französischen Revolution, 1912, p. 252.

provenientes daí. Mas pior que o assassinato é o julgamento do rei, o que vai contra todos os direitos, pois, se o rei não é mais o soberano, ele não pode ser julgado pela administração passada, de quando era o soberano; a soberania é inatacável. Kant compara o crime da execução a um pecado mortal, que não pode ser absolvido nem no outro mundo.

Na *Antropologia* (VI, §77, 259), também o Comitê de Salvação Pública é condenado: "No decorrer de uma situação revolucionária *(eines revolutionären Zustandes)*, a ilegalidade pública é declarada legítima (por exemplo, na época do Comitê de Salvação Pública da República Francesa)".

3º Período – República burguesa (1794-1799) – avaliação positiva.

Em *O conflito das faculdades*, no início da Terceira Seção – conflito da faculdade de Filosofia com a faculdade de Medicina –, comentando a maneira de tratar moralmente o físico do homem, Kant compara o médico à Convenção Francesa, que não apenas emprega os meios oferecidos pela experiência e ordenados pela razão, mas também sabe ordenar o que é ao mesmo tempo dever.[16] Há ainda algumas *Reflexões* do período que avaliam positivamente a Convenção (*Rx.*, 8.077), e também um comentário de 1798/1799 sobre a atuação de Napoleão no Egito, no qual toma partido da França (Ak., XII, 381). Há que lembrar também que o interesse pela

---

16. Ao comentar um trecho da carta do conselheiro áulico e professor Hufeland, que lhe enviara seu livro *Da arte de prolongar a vida humana,* Kant escreve: "Semelhante visão do assunto trai o filósofo, e não o simples arrazoador sutil; um homem que não só vai buscar, qual diretor da Convenção Francesa, os *meios* de execução (técnica) ordenados pela razão como a experiência os oferece, com habilidade, em prol da sua ciência médica, mas também como membro legislador no corpo dos médicos, à razão pura, que sabe ordenar ao que *ajuda,* com habilidade, e também com sabedoria, o que ao mesmo tempo em si é *dever*: de modo que a filosofia moral prática fornece simultaneamente uma panacéia que, decerto, não serve a todos para tudo, mas não pode todavia faltar em receita alguma" (*Streit.,* VII, 97-98; 115-116).

Revolução e a posição favorável a ela, nesses anos em que Kant ainda expressava sua opinião, são testemunhados por biografias e relatos, alguns dos quais foram escritos enquanto ele ainda vivia.[17]

Mas talvez um dos textos mais significativos da defesa kantiana da Revolução esteja no livro *A religião nos limites da simples razão*, de 1793 (reeditado em 1794), em que Kant não apenas defende a Revolução, mas também, de certo modo, justifica seus enganos:

> Confesso que não consigo acomodar-me à expressão de que se servem também homens prudentes (*kluge*): Certo povo (a caminho da elaboração de uma liberdade legal) não está maduro para a liberdade; os servos de um proprietário rural não estão amadurecidos para a liberdade; e assim também os homens em geral ainda não estão maduros para a liberdade da fé. De acordo com semelhante pressuposto, porém, a liberdade nunca terá lugar; pois não se pode para ela *amadurecer* se antes não se foi posto em liberdade (há que ser livre para alguém se poder servir convenientemente das próprias forças na liberdade). (*Rel.*, VI, 188; 189)

Segue-se uma frase igualmente significativa:

> As primeiras tentativas serão, decerto, grosseiras, ligadas até ordinariamente a um estado mais penoso e mais perigoso do que quando se estava sob ordens, mas também sob a providência, de outro; nunca, porém, se amadurece de outro modo para a razão a não ser por meio das *próprias* tentativas (que alguém deve realizar na liberdade). (Ibid.)[18]

---

17. Ver Burg, op. cit., p. 28-29.

18. A continuação do texto justifica o adiamento das reformas, que continuam, entretanto, um dever: "Nada contesto aos que, tendo o poder nas

Estabelecida, de maneira esquemática, a periodização da Revolução e os juízos correspondentes produzidos por Kant, cabem algumas observações de conjunto. Em primeiro lugar, vê-se que há limites para uma descrição pormenorizada das reações de Kant aos diversos desdobramentos da Revolução, pois dispomos de relativamente poucos textos que as relatem. Em segundo lugar, entretanto, observamos que, apesar do número relativamente pequeno de tais textos, podemos constatar um contínuo interesse e, mais ainda, uma avaliação geral positiva, principalmente se levarmos em conta *O conflito das faculdades,* que é de 1798.

Em terceiro lugar (e esta é uma observação de ordem diversa da das anteriores), não basta dizer apenas que o processo revolucionário tem várias fases e que Kant as vai julgando. É necessário atentar para o fato de que o ponto de vista a partir do qual são emitidos os juízos sobre a Revolução não é o mesmo em todos os textos. Em alguns, o juízo é político-jurídico e em outros, político-histórico (diz respeito à filosofia da história). Esta última distinção será decisiva em minhas análises seguintes, ainda que formulada em toda a sua amplitude apenas na sua "Conclusão". E o caminho para alcançá-la passa necessariamente pela análise de dois conceitos centrais à discussão, o de "direito de resistência" e o de "legitimidade" da Revolução. É esta análise que passo a fazer a partir de agora.

Direito de resistência

Uma grande dificuldade para se pensar a Revolução Francesa no plano do direito é a negação categórica, por Kant, de qualquer

---

mãos, e forçados pelas circunstâncias, adiem ainda para longe, muito longe, a libertação destas três cadeias. Mas fazer um princípio [da afirmação] de que em geral a liberdade não é útil para os que lhes estão sujeitos, e de que se está autorizado a afastá-los sempre dela, é uma usurpação das regalias da própria divindade, que criou o homem para a liberdade. Sem dúvida, é mais cômodo dominar no Estado, em casa e na Igreja, se se conseguir impor semelhante princípio. Mas será também mais justo?" (*Rel,*. VI, 188; 190).

direito de resistência. E isso se dá pelo fato de o direito de resistência estar intimamente vinculado à noção de soberania. É, portanto, pela questão da soberania em Kant que devemos iniciar nossa análise.

Vários autores se ocuparam dessa questão, e uma interessante polêmica foi gerada por suas diversas abordagens. Vamos seguir aqui, mais uma vez, Peter Burg, quando distingue na filosofia política kantiana três concepções da soberania:

a. concepção do direito natural. O povo é soberano, participa da legislação. "O construtor e o detentor do poder estatal são idênticos: a vontade geral unida do povo." Na terminologia contemporânea, o que é assim expresso corresponderia a uma concepção democrática da soberania.

b. concepção de compromisso. Mantém-se a concepção do direito natural, mas constrói-se uma ponte entre este e as formas estatais históricas. Seria possível governar segundo o espírito da soberania popular e dominar de maneira autocrática. Dar-se-ia uma ligação do soberano com a vontade do povo, na medida em que esta pudesse servir de diretriz para ele. Esta concepção de soberania poderia ser chamada absolutista esclarecida.

c. concepção absolutista da soberania. A terceira concepção, que tem como ponto de partida o modelo do pacto de sujeição, seria encontrada na "Nota geral", inserida entre os parágrafos 49 e 50 da *Doutrina do direito*. A vontade do povo, neste caso, não é tomada em consideração, diferentemente do que ocorre na segunda concepção, em que é levada em conta, embora indiretamente. Por causa dessa independência do soberano em relação ao povo, pode-se falar de uma concepção absolutista da soberania, cuja validade factual não é apenas constatada, mas também aceita.[19]

---

19. Retomo aqui o resumo feito por mim (Terra, 1995, p. 50-51). Busch (op. cit., p. 113) procura resolver o impasse apresentado pelas três concepções levando em conta o caráter ideal da soberania popular e o aspecto empírico

A soberania na terceira concepção é de tal forma absorvida pela pessoa do governante, que até mesmo a referência ao povo através da representação acaba desaparecendo. Neste caso há a afirmação do direito positivo sem a referência ao padrão de medida que é o direito racional, o direito natural. Isto acontece tanto em *Teoria e prática* e em *À paz perpétua* quanto na *Doutrina do direito*, em suma, nos textos em que Kant trata da impossibilidade do direito de resistência. O povo não pode se rebelar, pois,

> se se quer fazer como condição da instituição de uma constituição de Estado exercer a força contra o chefe (*Oberhaupt*) em certos casos determinados, então o povo teria de arrogar-se uma potência legítima sobre aquele. Então, porém, não seria aquele o chefe. (*Z. ew. Fried.*, VIII, 382; 74)

Ora, o povo não é o soberano, não detém o poder supremo. A rebelião destruiria o Estado legal, pois

> cada membro da comunidade possui um direito de coerção sobre todos os outros, excetuando apenas o chefe de Estado, *Oberhaupt* (porque ele não é membro desse corpo, mas seu criador ou conservador), o qual é o único

---

da doutrina do Estado. O próprio Burg (op. cit., p. 184), apesar de ver incoerências no pensamento kantiano, procura entender seu sentido: "O conteúdo revolucionário da doutrina kantiana da soberania é determinado de maneira decisiva pela existência simultânea das três concepções. A realização completa do direito natural torna-se menos urgente, desde que o compromisso com as formas estatais estatutárias seja tido como possível e a exigência de uma forma de governo correspondente ao direito natural seja reduzida. Radicalmente, a subsistência da terceira concepção impede uma conseqüência revolucionária. Segundo esta concepção, é impossível uma revolução proveniente do povo, dele não podendo originar-se na Alemanha nenhuma revolução".

> que tem o poder de constranger, sem ele próprio estar sujeito a uma lei coercitiva. (*Theor. Prax.*, VIII, 291; 76)

O soberano/chefe do Estado, como criador ou conservador do Estado, está fora de qualquer coerção. Logo, sua destruição numa revolta seria a destruição do próprio estado civil e a volta ao estado de natureza.

Não há nenhum espaço para o direito de resistência. No próprio direito positivo, ele seria desprovido de sentido, pois "que a constituição contenha uma lei que autorizaria derrubar a constituição existente, de onde decorrem todas as leis particulares (...), é uma clara contradição" (ibid., VIII, 303; 89).

No que surge do confronto do direito natural com o direito positivo também não se pode fundar o direito de resistência, pois "uma constituição jurídica qualquer, mesmo em um pequeno grau conforme ao direito, é melhor" do que o resultado de uma reforma precipitada: nenhuma constituição, e sua conseqüência: a anarquia (*Z. ew. Fried*, VIII, 373; 63). Chegamos à fórmula da *Doutrina do direito*: "Deve-se obedecer ao poder legislativo existente qualquer que possa ser sua origem" (*Rechtsl.*, VI, 319).

Um outro aspecto da questão do direito de resistência é a publicidade. No segundo apêndice de *À paz perpétua*, Kant acrescenta mais um argumento contra o direito de resistência: a forma da publicidade como pedra de toque da justiça das ações. Os revoltosos não podem tornar públicos seus propósitos, já o governante pode tornar pública a intenção de punir qualquer sublevação. Sendo assim, resta aos súditos a liberdade de escrever "com o favor do soberano" (*Vergunstigung*), como "único paládio dos direitos do povo" (*Theor. Prax.*, VIII, 304; 91). Mesmo assim, apenas no plano do uso público da razão.[20]

---

20. Ver Kant, *Beantwortung der Frage: Was ist Aufklärung?* E o §13. Publizität als Prinzip der Vermittlung von Politik und Mortal (Kant) do livro de Habermas, *Strukturwandel der Öffentlichkeit*.

O âmbito da liberdade é o uso público e por escrito, o que, na leitura de Habermas, remete ao mundo dos alfabetizados e, em última instância, ao público que tem de alguma maneira um tipo de independência financeira, ou seja, o cidadão ativo. Kant, como a Constituição de 1791, distingue o cidadão ativo do passivo, delegando apenas aos primeiros o poder de votar. Os domésticos, por exemplo, por não terem independência, eram considerados cidadãos passivos e não tinham direito ao voto. [21]

Nessa linha de argumentação, as mudanças têm de vir de cima para baixo: o soberano conduz as reformas necessárias no momento oportuno.[22] Mas mesmo o soberano só pode mudar a forma de governo e não a forma de soberania, a forma de império – ou seja, ele pode passar do despotismo para a república, mas não transformar uma monarquia em democracia.[23]

A esta altura, o problema que enfrentamos aqui poderia ser formulado da seguinte maneira: se Kant é radicalmente contra o direito de resistência, como poderia ser favorável à Revolução Francesa? Entretanto, para avançar rumo a uma formulação mais adequada (em termos kantianos) do problema, é preciso examinar agora a

---

21. Ver Kant, *Rechtsl.*, VI, §46 e *Theor. Prax.*, VIII, 295; 81. Na Constituição francesa de 1791, apenas os cidadãos ativos votam e podem ser votados. Para ser cidadão ativo, é preciso, entre outras condições, ser francês, ou tornar-se francês, ter 25 anos, "payer dans un lieu quelconque du royaume une contribution directe ou moins égale à la valeur de trois journées de travail et en répresenter la quittance, n'être pas dans un état de domesticité, c'est-à dire de serviteur à gages". Seção II, Art. 2. In: Franz, 1975, p. 316.

22. Claudia Langer, partindo do trabalho de Reinhart Koselleck, *Preussen zwischen Reform und Revolution*, considera que a chamada concepção de compromisso do direito natural com as formas jurídicas históricas não "pode ser entendida como sinal de insuficiência da teoria, mas antes resulta da tentativa dos filósofos, interessados em questões político-jurídicas, de relacionar os princípios *a priori* com a realidade social de sua época e de aplicá-los sob suas condições contingentes" (Langer, C. *Reform nach Prinzipien*. Untersuchungen zur politischen Theorie Immanuel Kants, 1986, p. 15).

23. Ver *Rechtsl.*, § 52, e Terra, 1982.

questão da legitimidade da revolução, que está na base da recusa por parte de Kant do direito de resistência. O que nos levará necessariamente ao tema da relação entre legalidade e legitimidade na filosofia kantiana.

LEGITIMIDADE OU ILEGITIMIDADE DA REVOLUÇÃO

Qualquer revolução é ilegal e ilegítima, mas a constituição proveniente dela deve ser obedecida. Pois é uma obrigação seguir o poder estabelecido. Tanto em *À paz perpétua* quanto na *Doutrina do direito*, Kant insiste que a ilegalidade do começo não atinge a legalidade atual. Isto vale tanto para a origem de qualquer poder estatal quanto para as revoluções. Quando Kant escreve:

> se também pelo ímpeto de uma revolução, gerada por uma má constituição, se tivesse conseguido de um modo ilegítimo uma constituição mais conforme à lei, não se deveria já considerar lícito reconduzir o povo novamente à antiga constituição (*Z. ew. Fried,* Ak. VIII, 372; 63),

ele está defendendo os direitos da Revolução contra a restauração.

Não se resolveu ainda, entretanto, a questão da legitimidade do início da revolução. No fim do parágrafo 52 da *Doutrina do direito,* Kant afirma que foi um erro de avaliação de Luís XVI convocar os Estados-Gerais, pois assim os poderes soberanos do monarca desapareceram completamente, passando para o povo.

Vários comentadores, desde Vorländer a Schrecker ou Fetscher,[24] vêem aí a solução – não houve revolução, e sim reforma, iniciada pelo monarca. No entanto, a solução mais radical é a de Dieter Henrich, quando conclui que não é possível uma mudança legítima

---

24 Ver os textos citados de Vorländer e Schrecker e o de Fetscher, I. I. Kant und die französische Revolution (1974). In: *Materialien zu Kants Rechtsphilosophie.* Frankfurt am Main, Suhrkamp, 1976.

da forma de soberania, pois, "se um monarca proclama a república ou um parlamento derruba um tirano, tem-se do mesmo modo injustiça".[25] A solução kantiana seria então surpreendente: a revolução não foi uma revolução. E a argumentação de Henrich pode ser sintetizada da seguinte maneira: como o soberano/monarca não pode mudar a forma do regime, quando convocou a Assembléia, passou o poder para ela e assim se tornou o único revolucionário de 1789.[26]

Uma outra interpretação marcante é a de Domenico Losurdo em *Autocensura e compromisso no pensamento político de Kant.*[27] Como o próprio título indica, Losurdo utiliza uma estratégia de leitura que procura desvendar como o pensamento dos autores por ele analisados estaria camuflado pela autocensura, pois, diante da opressão, os escritores teriam sido obrigados a estabelecer certos compromissos, a esconder-se atrás de obscuridades, a não escrever abertamente o que pensavam, expressando-se de maneira ambígua. Uma obra de referência para esta postura de análise é o livro de Leo Strauss, *Persecution and the art of writing* (Gencoe, Illinois, 1952). Losurdo combina esta estratégia com uma análise da influência dos elementos históricos no pensamento.[28] Combinando os dois

---

25. Henrich, D. Über den Sinn vernünftigen Handelns im Staat. In: Kant, Gentz, Rehberg, 1967, p. 29.

26. Ibid., p. 32.

27. Losurdo, *Autocensure et compromis dans la pensée politique de Kant,* 1993. A edição original em italiano é de 1983.

28. Uma operação de leitura similar tinha sido realizada por Ilting com respeito a Hegel. Sua tese, que "teria nascido da insatisfação que ele experimentava com a leitura dos desenvolvimentos das *Grundlinien* sobre o poder do príncipe, é simples e forte: no contexto difícil já recordado, o pensador liberal e progressista que é Hegel teria conscientemente travestido seu pensamento, em sua obra de 1820, por medo de sofrer os raios da censura, de maneira geral, na preocupação de 'se acomodar' – é a expressão típica de Ilting – de um real que se obstina a não ser racional" (Kervégan, *Présentation.* L'institution de la liberté, 1998, p. 17). Ver nas p. 19 e s. a crítica que Kervégan endereça a Ilting. Convém lembrar, como faz Kervégan, que Ilting influenciou os estudos de Losurdo sobre Hegel.

procedimentos, esse autor formula algumas teses fortes, procurando mostrar que Kant teria feito uma defesa completa da Revolução Francesa, ainda que recorrendo a expresssões ambíguas e com momentos de silêncio calculado e de autocensura.

Vejamos algumas destas teses:

a. a negação do direito de resistência não seria uma posição conservadora, pois tranqüilizava "as cortes alemãs e, ao mesmo tempo, afirmava a irreversibilidade da Revolução Francesa, condenando assim toda tentativa de restauração" (Losurdo, p. 35);

b. levando em conta a estratégia de leitura referida acima, Losurdo afirma que "todo o ensaio *À paz perpétua* é uma tomada de posição em favor da França revolucionária" (ibid., p. 166);

c. a situação de incerteza na luta política e a fragilidade do poder revolucionário teriam levado Kant, na *Religião* (1793), a duvidar do progresso da humanidade. A mudança na situação do processo revolucionário encaminhado pela paz de Bâle com a Prússia e o novo poder republicano, tornando-se mais forte, o teriam levado, no *Conflito* (1797), a afirmar que a simpatia que a Revolução provoca provaria o progresso da humanidade;

d. a noção de mal radical na *Religião* seria uma concessão à ideologia dominante;

e. a passagem da *Doutrina do direito* em que Kant declara que as mudanças devem ser feitas pelo soberano graças a uma reforma, e não pelo povo por meio de uma revolução, é interpretada da seguinte maneira por Losurdo:

> Viu-se nesta declaração a sustentação de um programa de reforma de cima para baixo realizado pelo monarca; mas, em realidade, trata-se da França – e não se deve esquecer que, um pouco acima, é o poder legislativo

que foi definido como soberano verdadeiro. A declaração kantiana é, pois, uma transposição, em uma maneira reformista, do processo revolucionário tal como se realizava na França a partir da convocação dos Estados-Gerais (ibid., p. 97);

f. o juízo kantiano em relação à execução do rei seria um exemplo de criptografia kantiana:

> Quando se relê o texto mais atentamente, as razões invocadas para condenar o "assassinato" (ibid., VI, 320-324 e 341-342) parecem mais aptas para justificar um apelo à compreensão em relação aos responsáveis pelo crime do que servir como considerações para uma sentença definitiva e sem apelação, tanto no plano do direito quanto naquele da moral e da história. (Ibid., p. 179)

No detalhe da argumentação, Losurdo apela para a afirmação de que Kant usaria procedimentos para escapar da censura, e a comparação do crime a um pecado inexpiável seria uma ironia referente aos teólogos contrários à revolução.

Em todos os casos, apesar do engenho e da sofisticação da argumentação de Losurdo, entendo que seu método interpretativo leva a simplificações, pois não analisa o desdobramento do pensamento político kantiano. Nesse sentido, é preciso lembrar as várias obras, levadas em conta, que acompanham a formação do pensamento político-jurídico kantiano até os textos da década de 1790. Um exemplo disso está em que Losurdo não considera as exigências internas do pensamento e a especificidade da reflexão na *Religião*. Em outro momento, utilizando-se da *Doutrina do direito*, Losurdo declara que Kant estaria se referindo à Revolução Francesa, por exemplo, na passagem em que afirma que a reforma deve ser executada de cima para baixo. Ora, o contexto da citação na *Doutrina do direito* não leva necessariamente a isso. O argumento

da autocensura e do caráter irônico de certas passagens pode inverter o sentido e levar Kant a dizer o contrário do que escreveu. Não há um controle possível para estas pretensas inversões.

Diferenciar a posição de Kant na *Religião* e no *Conflito* pelas diferentes situações políticas sem levar em conta a especificidade das duas obras com suas exigências teóricas é usar de violência contra as obras analisadas. Os dois métodos utilizados poderiam servir para auxiliar a análise da formação e transformação do pensamento kantiano. Mas, se não se leva em conta o esforço do pensamento em seus desdobramentos com sua lógica interna, suas questões e aporias, perdem-se a riqueza e a complexidade da filosofia.

Uma outra leitura, em certo sentido, antagônica à de Losurdo, foi proposta por Jean-Marie Beyssade em "1792-1992. République et régicide chez Kant".[29] Beyssade acompanha parcialmente Guéroult, quando este acredita que houve uma aproximação inicial de Kant em relação à Revolução Francesa, passando, em seguida, a uma postura crítica. Mas, diferentemente de Guéroult e de outros comentadores, vai pôr em dúvida o processo iniciado pelo rei.

No início de sua análise, Beyssade retoma dois pontos básicos da filosofia político-jurídica de Kant:

a. a distinção de reforma e revolução: a primeira vai de cima para baixo, e a segunda, de baixo para cima. A reforma pode ser legítima; a revolução vai sempre contra o direito;
b. em uma reforma, por mais profunda que seja, muda-se apenas o poder executivo. Mudar o poder legislativo é fazer uma revolução.

Ora, na Revolução Francesa, a ruptura revolucionária começa com a convocação dos Estados-Gerais, o que foi um grande erro de julgamento do rei:

---

29. Beyssade, 1792-1992. République et régicide chez Kant, 1993.

> Luís XVI engendrou a Constituinte, que engendrou a Legislativa, que engendrou a Convenção: matando Luís XVI, a Convenção cometeu certamente um parricídio, mas mais do que um parricídio. Pois as diferentes pessoas, em uma descendência biológica, são substâncias distintas: o parricídio não é um suicídio. Aqui, ao contrário, cada um representa a mesma substância livre ou liberdade substancial, a mesma e única vontade geral do povo unido, a qual não tem nenhuma existência fora daquele que a representa. Julgando Luís XVI por seus atos de rei, por aquilo que Kant chama "sua administração passada", a Convenção visa nele o que seria alegado desvio da vontade geral em sua substância; mas ela atinge nele esta mesma substância que é sua própria substância, substância da qual a Convenção é apenas o novo regime, um modo outro e, sem dúvida, menos defeituoso. Ela dá seus golpes contra ela mesma, contra o que a autoriza. Ela se suicida.[30]

Luís XVI mesclou um processo legal de cima para baixo com uma transformação revolucionária, uma vez que houve a transmissão de soberania – o que nem ele poderia fazer. Por isso Dieter Henrich afirma ser o rei o único revolucionário em 1789. Passou-se não para a república, mas para a democracia, perdendo-se o caráter representativo e, assim, caindo-se no despotismo, pois os poderes deixaram de ser distintos.

Continuemos com uma longa passagem do artigo de Beyssade:

> Assim o suicídio do Estado, realizado no processo do rei, e a vontade de regicídio exemplar ou segundo as regras, remete ao ato inaugural do rei, que, por erro de julgamento, como que se demite de seu poder soberano sem saber

---

30. Ibid., p. 15.

> nem querer, e, por seu apelo impensado ao próprio povo, presente em pessoa, ele remete a esse suicídio da vontade geral que é a confusão democrática do legislativo e do executivo (...). O que termina por vir à tona no encadeamento dos episódios revolucionários já estava presente desde o gesto inaugural, com a confusão inextricável entre três posições diferentes adotadas simultaneamente por Luís XVI: considerar-se como um representante, o representante do povo unido; deixar este povo eleger seus representantes; dar-se a representação plena e inteira de uma assembléia nacional; o fazer-se apresentar ele mesmo em pessoa, na imediatidade contraditória de uma universalidade atuante. Não é seguro que o entusiasmo inicial do filósofo o tenha deixado ver no início esta funesta concatenação. É seguro que, no fim de sua obra, ele a tinha perfeitamente desembaraçado. (Ibid., p. 21-22)

Ora, sem dúvida Kant critica a democracia entendida como a confusão dos poderes e a ausência da representação. O poder executivo deve ser distinto do legislativo. Mas querer ver um processo inexorável que vai do erro de julgamento de Luís XVI ao regicídio e daí a um processo de ilegitimidade sem volta é ir longe demais. Há uma condenação de todas as transformações políticas a partir da origem.

Bernard Bourgeois, no debate que se seguiu à conferência de Beysssade, levantou esta questão:

> O senhor insistiu muito numa espécie de continuidade que haveria entre a convocação dos Estados-Gerais e o regicídio. Mas eu penso que Kant marcou muito bem a diferença. Luís XVI não cometeu apenas um grande erro de julgamento. Ele violou o imperativo da prudência. Os regicidas cometeram o crime inexpiável, eles violaram o

> imperativo categórico moral-jurídico, e eu penso que a grande virada da Revolução Francesa, para Kant, foi precisamente o regicídio, porque a razão prática foi violada diretamente por aqueles que foram os detentores. Eu moderaria, pelo que me concerne, a afirmação da continuidade; ela existe, mas há mesmo assim uma diferença absoluta entre um erro de julgamento e o crime inexpiável. (Ibid., p. 27)

Conclusão

Visando à tentativa de organizar e reformular as questões, vou me limitar a examinar algumas passagens que considero estratégicas:

a. fica claro que, para Kant, as revoluções são ilegais e que o caminho deve ser o das reformas.
b. as divergências começam em relação à avaliação das atitudes de Luís XVI. Guéroult afirma que Kant aprova a Revolução enquanto conduzida pelo rei. Dieter Henrich afirma ter sido ilegal a transformação da soberania. Beyssade vê no erro de julgamento do rei o início de um processo inexorável de ilegitimidade.

Ora, não há dúvida de que a condenação do rei foi considerada por Kant um grande crime. Mas este crime não invalida o que foi obtido no processo revolucionário, o que Kant deixa muito claro, escrevendo:

> Se também fosse conquistada uma [constituição] conforme com lei de modo ilegítimo pelo ímpeto de uma *revolução* provocada por uma constituição ruim, então também não teria mais de ser considerado permitido trazer de volta o povo novamente à antiga, embora durante a mesma cada um que participa dela com emprego de força ou perfídia estaria por direito sujeito às penas de insurreição. (*Z. ew. Fried.,* VI, 372-373; 63)

Para Kant, tem-se a obrigação de seguir as leis positivas. O direito racional forneceria o padrão para as reformas possíveis, mas a partir dele não se pode pôr em questão as leis estabelecidas.[31] A distinção de direito racional e direito positivo é clara, e convém lembrar que o contrato originário é uma idéia, e a formação empírica do Estado se dá por meio da força, como fica claro na seguinte passagem:

> Não se conta, assim, para a *execução* daquela idéia (causa unificadora que suscita uma vontade comum) na prática com nenhum outro início do estado jurídico senão com o início pela *força* (*Gewalt*), sob cuja coerção pode ser fundado posteriormente o direito público. (Ibid., VI, 371; 61)

Na origem do Estado, não se encontra o contrato, mas a força; e daí surge o direito positivo, que vai se transformando lentamente. Mas, de qualquer forma, ele obriga em todas as suas fases. O comércio e a concorrência forçarão os monarcas a fazer as reformas. A origem das leis não compromete sua validade. Tanto mais que Kant afirma explicitamente que não se deve perguntar pela origem do poder estabelecido.[32]

---

31. A questão da relação do direito natural racional e o direito positivo e também a afirmação de um pretenso "positivismo jurídico" kantiano são do maior interesse. Ver a respeito, entre outros, Dulckeit, *Naturrecht und positives Recht bei Kant*, 1973; Bobbio, *Direito e Estado no pensamento de Kant*, 1997; Terra, op. cit., 1995, p. 93 e s. Um aspecto interessante da polêmica na França são os dois livros de Simone Goyard-Fabre; o primeiro apresentando um Kant mais "positivista" (*Kant et le problème du droit,* 1975) e o segundo (*La philosophie du droit de Kant,* 1996) mostrando uma posição equilibrada entre direito natural e direito positivo. Ver as críticas de Alain Renaut a Goyard-Fabre: Renaut, 1991; Renaut. Présentation. In: Kant, 1994.

32. A origem do Estado e a crítica ao direito de resistência preocuparam Kant desde muito cedo. Segundo Ritter, no período 1769-1771 ele já tinha a postura que estará presente nos textos da década de 1790. Vale a pena citar

Nesse sentido, Kant pode ser contra o direito de resistência, condenar como um grande crime a execução do rei e assumir a validade do direito positivo proveniente do poder estabelecido com a Revolução Francesa.

Apesar da origem complexa da Revolução, Kant vai aplaudir várias medidas do processo revolucionário. Visto que não é possível desenvolver aqui esta questão, apenas lembremos que Kant não pensa a Revolução Francesa somente a partir do ponto de vista político, mas também a partir de uma perspectiva filosófica da história. Alguns autores procuraram resolver as tensões do pensamento kantiano levando em conta esses dois pontos de partida.

White Beck[33] por exemplo, contra Henrich – que procura resolver um paradoxo com outro maior ainda –, propõe que se passe do ponto de vista jurídico para o da filosofia da história. E assim o progresso seria julgado pela liberdade política. Outros autores também

---

longamente: "Daí não importar se a existência de um Estado na realidade histórica pode ser atribuída a um ato jurídico – ao contrato social –, ou se ela é o resultado de um ato de violência. Kant é conseqüente com sua concepção da mera 'idealidade' do contrato social, desenvolvida já na fase fundamental. Pela primeira vez, ele declara abertamente sua opinião – adotada de Hume, Crusius e Hobbes – de que os estados surgem na realidade histórica não em razão de contratos, mas do desdobramento do poder, da força e da coerção. Mas isso não afeta a questão jurídica (*quaestio iuris*) sobre a legitimidade do governo e a vinculabilidade de suas leis para os cidadãos. Por isso as leis do Estado obrigam os súditos mesmo quando o poder foi tomado ('summum imperium transferri non potest sed, si occupetor, obligat', *Rx.* 7538) – ainda na *Metafísica dos costumes*, Kant ensina que ao governo revolucionário vitorioso, a despeito da ilegalidade da revolução, compete a mesma legitimidade do que 'tem atualmente o poder'. Como Hobbes, Kant parte de que todo Estado é preferível ao estado de natureza. Portanto não pode haver nenhum direito de resistência; portanto nunca um soberano deve ser punido; o cidadão só pode subtrair-se ao tirano por meio da imigração. Toda dominação política é 'necessariamente indissolúvel' – embora 'modificável para melhor' (*Rx.* 7.534)" (Ritter, op. cit., p. 239, 241).

33. Beck, 1971, p. 417.

vão por esta via. Em uma perspectiva da filosofia da história, pode-se pensar na evolução das constituições, na formação da liberdade. Em *O conflito das faculdades*, por exemplo, a Revolução Francesa será vista como sinal do progresso. Na verdade, não tanto a Revolução, mas o entusiasmo que ela provoca nos espectadores.

No plano da história, que tem como motor o conflito, podem-se entender também os crimes da Revolução. A tendência geral vai no sentido da constituição republicana, mas é possível construir um Estado mesmo com um povo formado por demônios, visto que no plano do direito não importa a intenção: não há incompatibilidade entre a busca por cada qual de seu interesse e o surgimento de alguma legislação. A partir da legislação, por mais injusta que seja, pode-se começar um processo histórico de transformação voltado para formulações mais justas:

> O kantismo introduz na filosofia da história – entendida, no sentido lato da expressão, como discurso reflexivo sobre o devir humano – a equação de história e direito: a história é fundamentalmente história do direito, e, por aí, da política, se esta é apreendida – e é o caso em Kant – como a realização do direito; o artigo *À paz perpétua* definiu bem a política como "a teoria do direito em seu desempenho (*ausübende Rechtslehre*).[34]

De qualquer forma, essa perspectiva histórica não justifica, no plano do direito, a Revolução. Há no pensamento político-jurídico kantiano uma grande tensão entre a manutenção da ordem e a exigência do Estado de direito. O que significa, antes de mais nada, que é necessário, a meu ver, sustentar a tensão – buscando entendê-la como momento constitutivo do pensamento kantiano –, e não buscar anular um de seus pólos.

---

34. Bourgeois, Histoire et droit chez Kant, 1996, p. 91.

Um outro plano de abordagem da questão é o do entusiasmado espectador alemão que Kant descreve em *O conflito das faculdades*:[35]

> Esta revolução, afirmo, depara, todavia, nos ânimos de todos os espectadores (que não se encontram enredados neste jogo), com uma *participação* segundo o desejo, na fronteira do entusiasmo, e cuja manifestação estava, inclusive, ligada ao perigo, que, por conseguinte, não pode ter nenhuma outra causa a não ser uma disposição moral no gênero humano. (*Streit*, VII, 85; 102)

O sinal da moralidade estaria nessa adesão desinteressada. Como nota Hannah Arendt, o espectador é aqui privilegiado em relação aos atores. O entusiasmo é o sinal da moralidade e nos leva a afirmar o progresso. Kant abre nesse texto uma importante perspectiva de reflexão política, a política pensada não apenas nos parâmetros do direito, mas nos de um juízo reflexionante que podemos chamar de estético-político. A ação política não é pensada apenas no plano de seu acordo com os princípios universais do direito racional. Temos também que aprender na *Crítica do juízo* como pensar a política. (Acredito que H. Arendt e também Lyotard[36] ressaltam esta perspectiva, mas, não levando em conta devidamente a *Doutrina do direito*, são parciais em suas leituras.)

---

35. Sobre a Revolução Francesa em *O conflito das faculdades,* ver, entre outros, o trabalho de Marty, Le schématisme du droit et la Révolution Française comme signe historique. In: Ferrari, J. (ed.). *L'Année* 1793. *Kant sur la politique et la religion*. Paris, Vrin, 1995; Castillo, M. *Kant et l'avenir de la culture*. Paris: PUF, 1990 (Quarta Parte: "Culture et cosmopolitisme"); Terra, op. cit., p. 156 e s.

36. Lyotard, *L'énthousiasme*, 1986. Ver adiante "Foucault, leitor de Kant: da antropologia à ontologia do presente".

Os três pontos de vista, o político-jurídico, o da filosofia da história e o estético-político, se articulam. Um ponto de vista não resolve as tensões internas de outro, mas o conjunto em que cada um deles se insere expressa o esforço de Kant em buscar a unidade da razão na multiplicidade de seus pontos de vista.

Entre as poéticas prescritivas e as estéticas filosóficas

Peter Szondi começou seu curso "Antigos e modernos na poética da época de Goethe"[1] abordando o sentido de "poética". Poética seria, ao mesmo tempo, a doutrina da *Dichtung* (poesia) e da *Dichtkunst* (arte poética). A doutrina da *Dichtung* trata da questão filosófica, é uma teoria da poesia, daquilo que a poesia é. A doutrina da *Dichtkunst* trata da questão técnica, é uma teoria da técnica poética, de como fazer poesia. Mas as duas se vinculam; a reflexão sobre a prática poética deve levar de volta à técnica de composição:

> A *Poética* de Aristóteles reúne as duas em uma: uma resposta à questão o que é a poesia e uma instrução sobre a melhor maneira de fazer uma epopéia, um drama. Ocorre o mesmo com as obras de *arte poética,* desde Horácio até o *Versuch einer Critischen Dichtkunst*, de Johann Christoph Gottsched (1730).[2]

O "como" fazer poesia transforma-se em um sistema de regras, em uma poética que prescreve regras. As várias "artes poéticas" assumem um papel de grande relevância, como, na França, a de Boileau.

Na Alemanha, esse tipo de poética voltada para a técnica de composição perde a força a partir de 1770. Na virada do século XVIII, surge uma nova espécie de poética, a poética filosófica,

---

1. Antike und Moderne in der Poetik der Goethezeit. In: Szondi, 1974. As páginas seguintes estão baseadas nesse texto.

2. Ibid., p. 13.

> que não procura regras para aplicar na práxis, não procura diferenças que seriam levadas em consideração ao escrever, mas busca um conhecimento que se basta a si mesmo. A poética assim entendida constitui uma área da estética geral, a filosofia da arte.[3]

Na época de Goethe, essas poéticas são elaboradas principalmente por filósofos que deram cursos de estética, como Schelling (Filosofia da arte, de 1802 a 1803) e Hegel (Lições de estética, de 1820 a 1829), ou por pensadores que também elaboram suas considerações estéticas, como Schopenhauer (*O mundo como vontade e representação*, de 1818).

A reflexão kantiana sobre o gosto ocupa uma posição teórica *sui generis*, uma vez que não pode ser alinhada, sem mais, nem às poéticas prescritivas do Iluminismo, nem às poéticas filosóficas; no entanto, propõe um encaminhamento para as questões do Iluminismo e abre a problemática da filosofia da arte. A *Crítica do juízo* de Kant não é um conjunto de prescrições para fazer uma obra de arte, nem mesmo para se julgar uma obra, mas também não institui uma filosofia da arte tal como será entendida mais tarde. Desta forma, realizaria a superação da estética iluminista e, apesar de ficar fora dela, a preparação da estética do idealismo alemão. Para Szondi, o elemento que impediria Kant de dar o passo para a estética do tempo de Goethe seria o pensamento histórico.

> Este constitui, por volta da passagem do século, em Schiller e nos irmãos Schlegel, em Schelling e Hölderlin, em Solger, Hegel e Jean Paul, o fundamento comum de todas as tentativas de responder de maneira nova às questões principais da poética em um movimento contrário ao do Iluminismo. Do pensamento histórico vem a força com

---

3. Ibid., p. 14.

> que a guerra é conduzida, no *Sturm und Drang*, contra a estética normativa do Iluminismo; o general chama-se Johann Gottfried Herder.[4]

Convém ressaltar duas questões fundamentais provocadas por essas análises de Szondi. A primeira diz respeito ao estatuto da *Crítica do juízo* e sua relação com a estética do Iluminismo e com a filosofia da arte posterior. Será que a perspectiva crítica foi simplesmente superada pela filosofia da arte posterior, pela estética? A *Crítica do juízo* partiria das questões estéticas do Iluminismo, ou seria uma exigência de completude do sistema kantiano? Uma análise da gênese da *Crítica do juízo* pode ajudar a entender a posição do juízo estético nesta obra, seu sentido para o conjunto do projeto crítico-transcendental e também explicitar por que a terceira Crítica não é uma obra de estética, apesar de ter conseqüências relevantes para a estética.[5]

A segunda questão, por sua vez, diz respeito ao pensamento histórico. É verdade que Kant não tem uma concepção da história como Schiller ou Hegel, mas também não devemos identificar sua concepção com a dos iluministas. Podemos nos perguntar se não há algum tipo de historicidade mesmo na *Crítica do juízo*.

A polêmica sobre o estatuto e a necessidade da *Crítica do juízo* tem ocupado os leitores de Kant. A questão é complexa, visto que a terceira Crítica não estava prevista nas obras anteriores. E, além disso, como dar conta de uma obra aparentemente tão heterogênea, que reúne considerações sobre o belo e o organismo, o juízo estético e o teleológico?

A *Crítica do juízo* teve o peso que teve porque realiza e resolve, de certa forma, as questões estéticas que estavam no ar no século XVIII, abrindo ao mesmo tempo o caminho para as "estéticas filosó-

---

4. Ibid., p. 15-16.

5. Ver aqui o capítulo Reflexão e sistema: a propósito da *Primeira introdução e da gênese da Crítica do Juízo*.

ficas" e a estética do romantismo. Cassirer, em "Os problemas fundamentais da estética", último capítulo de *A filosofia do Iluminismo*,[6] procura mostrar como os esforços para pensar a arte nos séculos XVII e XVIII de certa forma convergem para a solução crítica. Mesmo que se censure esta perspectiva histórica do pensamento, que é teleológica – os pensadores anteriores a Kant preparando a solução crítica –, temos de reconhecer que a fecundidade da abordagem de Cassirer é possível graças ao papel real da *Crítica do juízo* como ponto de inflexão de uma época.

Vejamos de maneira esquemática como se dá a relação da filosofia crítica com as estéticas anteriores, alterando um pouco o esquema de Szondi, que apenas contrapõe a perspectiva prescritiva à estética filosófica. Os conflitos entre razão e imaginação, gênio e regras, fundação do belo no sentimento ou em uma forma determinada de conhecimento constituem o grande problema que exige uma síntese. Mas,

> antes que esta síntese tivesse recebido na obra de Kant a sua forma definitiva, o pensamento filosófico deveria ainda enfrentar uma série de etapas preliminares com vistas à definição, sob diversos aspectos e várias perspectivas, da unidade que queria estabelecer entre os termos em conflito.[7]

Nos séculos XVII e XVIII, desenvolve-se o conflito entre uma postura objetivista do belo, com suas regras racionais no classicismo, e a perspectiva subjetivista-empirista, que aplica um método psicológico de análise da natureza humana buscando caracterizar um "senso comum".[8]

---

6. Cassirer, 1992.

7. Szondi, op. cit., p. 369.

8. Para o desenvolvimento da estética nos séculos XVII e XVIII, ver o capítulo citado do livro de Cassirer, e também o livro de Baeumler, 1923.

A estética clássica trata basicamente da obra de arte, e procura defini-la encontrando seu gênero – daí a doutrina da invariabilidade dos gêneros e de suas regras objetivas, num procedimento comparável ao do conhecimento da natureza. Já a estética empirista não se ocupa diretamente das obras, mas do sujeito e sua fruição artística, lançando mão de teorias do sentimento do belo e do sublime. Participando desta tendência, Kant, numa de suas obras anteriores à virada representada pela *Crítica da razão pura* – *Observações sobre o sentimento do belo e do sublime* (1764) –, continua a reflexão dos ingleses em um texto com forte conotação empírica e antropológica, tratando da diferença entre os povos, entre o homem e a mulher etc.

A tentativa de síntese mencionada leva à fundação de uma estética e ao esforço para se pensar a possível autonomia do belo e sua distinção do perfeito e do bom. A questão do gosto leva à discussão sobre o sentimento e as faculdades, a busca da caracterização de uma terceira faculdade, além da de conhecer e da de desejar.[9] Com a afirmação da autonomia do sentimento e a retomada de todos esses elementos, pode-se afirmar que "os materiais da estética de Kant são, no fundo, os materiais da estética do século XVIII e da iluminista: sua originalidade está em situá-los em torno da recém-encontrada autonomia do sentimento e, sobretudo, em fundar a possibilidade de fazer uma crítica".[10] Procedendo à crítica do sentimento como faculdade autônoma, Kant repensa conjuntamente a estética anterior a ele e com isto transforma radicalmente a questão.

Entretanto, é preciso lembrar que a posição de Kant nem sempre foi essa. O próprio Kant, na *Crítica da razão pura*, não via a possibilidade de uma crítica do gosto que não estivesse fundada apenas em princípios empíricos, tal como nas *Observações,* texto pré-crítico referido há pouco. Acompanhemos um trecho um tanto longo da *Crítica da razão pura*:

---

9. Ver, a este respeito, Pareyson, *L'estetica di Kant*, 1984, p. 10-11.

10. Ibid., p. 11.

> Os alemães são os únicos a agora usar a palavra estética para designar o que os outros denominam crítica do gosto. Esta denominação funda-se numa falsa esperança, concebida pelo excelente pensador analítico Baumgarten, de submeter a avaliação crítica do belo a princípios racionais e de elevar as regras da mesma a ciência. Este esforço é, entretanto, vão, pois tais regras ou critérios são, com respeito às suas principais fontes, apenas empíricos e, portanto, jamais podem servir como leis *a priori* determinadas pelas quais teria que se regular o nosso juízo de gosto; este último constitui, muito antes, a pedra de toque da correção das primeiras.[11]

O que levou Kant a mudar de posição e buscar um princípio *a priori* para o sentimento? E, mais ainda: poderíamos dizer que esta mudança está na origem da *Crítica do juízo*? Se for assim, como explicar a segunda parte dessa obra, justamente, sobre o juízo teleológico? Por que escrever uma crítica do Juízo, e não uma crítica do gosto?

Pelo menos três hipóteses diferentes procuram dar conta da gênese da terceira Crítica: a. a descoberta da autonomia da crítica do gosto; b. a descoberta da finalidade; c. a terceira Crítica seria o lugar das "sobras", do que não encontrou lugar nas duas primeiras Críticas, ou seja, a estética e a teleologia.[12]

Contra o unilateralismo dessas hipóteses, haveria condições de procurar uma síntese. Podemos pensar que há no pensamento kantiano uma radicalização do projeto crítico e um deslocamento para a questão do juízo. De modo esquemático, é possível dizer que já nos *Prolegômenos*, com a distinção entre juízo de percepção e juízo de

---

11. Kant I. *KrV*, III, 50; 40.

12. Ver, sobre a gênese da *Crítica do juízo*, o item III do segundo texto deste livro.

experiência, há um movimento neste sentido; na segunda edição da *Crítica da razão pura*, na "Dedução das categorias", temos uma nova redação, com relação ao texto de 1781, que desloca o eixo da argumentação para uma ênfase no juízo.

Podemos dizer que a *Crítica do juízo* é uma exigência do sistema, seu ponto de partida não foi a arte. Mas, de qualquer forma, a primeira metade da *Crítica* só foi possível porque Kant parte também das questões da estética do Iluminismo e da estética inglesa e as transforma em uma dimensão crítica. Kant elabora um novo enfoque, que abrirá a via para as estéticas filosóficas posteriores.

Levando em conta a origem da *Crítica do juízo*, os seus resultados relativos à estética parecem, como observa Cassirer, surpreendentes:

> [com ela] Kant influiu mais do que com qualquer outra obra na totalidade da cultura espiritual de seu tempo (...) o que começa apenas como um resultado do desenvolvimento do esquematismo transcendental acaba se convertendo, no século XVIII e primeira metade do século XIX, na expressão dos mais profundos problemas intrínsecos da formação do espírito. Estamos diante de um paradoxo histórico dos mais curiosos: preocupado simplesmente em completar e desenvolver a trama sistemática de sua doutrina, Kant se vê conduzido a um ponto que pode ser considerado precisamente o ponto de convergência de todos os interesses espirituais de sua época.[13]

É pela *Crítica do Juízo* que Goethe e também em certa medida Schiller entram na filosofia kantiana. A junção de estética e teleologia na mesma obra não causa nenhuma estranheza aos contemporâneos; ao contrário, é o que encanta Goethe.

---

13. Cassirer, *Kant, vida y doctrina*, 1968, p. 320.

Quando Eckermann pergunta a Goethe qual entre os novos filósofos é o melhor, Goethe responde: Kant, sem dúvida. Sua doutrina é a que mais se espalhou e mais profundamente penetrou na cultura alemã, em você mesmo, que não a leu, pois nem é necessário mais ler, de tal maneira esta doutrina está difundida. De qualquer forma, Goethe recomenda, caso se queira ler algo de Kant, que se leia a *Crítica do juízo*, em que Kant "trata de maneira excelente a retórica, de maneira razoável a poesia e de maneira insuficiente as artes plásticas".[14]

Passemos à nossa segunda questão, referente ao pensamento histórico em sua relação com o gosto. Mas antes vamos lembrar rapidamente alguns elementos da analítica do gosto.

Na *Crítica do juízo*, Kant afirma a autonomia da terceira faculdade da mente, o sentimento de prazer e desprazer, ao lado da faculdade-de-conhecer e da faculdade-de-desejar; e faz a sua crítica, encontra seu princípio *a priori* – a finalidade. Dá assim um estatuto preciso ao sentimento e abre novos horizontes para a estética. A faculdade de conhecimento mobiliza de maneira privilegiada uma faculdade-de-conhecimento superior que é o entendimento, e a faculdade-de-desejar, a razão; já o sentimento de prazer e desprazer mobilizará uma terceira faculdade-de-conhecimento superior que é o juízo. Ao lado do conhecimento da legalidade da natureza através dos juízos determinantes sob a legislação do entendimento, e moral com a legislação da razão, a arte em sua finalidade será objeto do juízo reflexionante. Ora, a finalidade na *Crítica do juízo* será vista não apenas na arte, mas também na teleologia da natureza (a natureza pensada como arte), e assim teremos um juízo reflexionante estético e um juízo reflexionante teleológico. Aqui nos interessa apenas o primeiro.

A beleza e o juízo estético são afirmados em sua plena autonomia tanto em relação ao conhecimento quanto em relação à prática, à moral. Como o belo satisfaz sem nenhum interesse, ele é distinto,

---

14. Eckermann, *Gespräche mit Goethe*, 1975, p. 188.

por um lado, do agradável e, por outro, do bom, que são vinculados com interesses e se referem à faculdade de desejar. Além disto, o belo satisfaz sem conceito, e mesmo assim apraz universalmente.

Em um terceiro momento, a beleza é referida a uma finalidade sem fim e assim é diferenciada do perfeito e do útil, que envolvem uma finalidade objetiva, seja interna ou externa. Uma última característica do belo é que ele satisfaz de maneira necessária.

É fundamental, para esclarecer o juízo estético, entender o que significa a finalidade sem fim para Kant. Ela é distinta da finalidade objetiva, que "só pode ser conhecida por intermédio da referência do diverso a um fim determinado, portanto, somente por um conceito".[15] Ora, o belo satisfaz sem conceito, o julgamento do belo "tem por fundamento uma finalidade meramente formal, isto é, uma finalidade sem fim".[16]

Na natureza encontram-se objetos que parecem ter sido feitos de tal forma, que visariam ao acordo com nossas faculdades. No entanto, este acordo não é visto como baseado numa real constituição do objeto natural, mas dizendo respeito ao juízo reflexionante, este acordo é chamado de finalidade formal.

> Em outras palavras, a *finalidade formal* da natureza não é uma constituição objetiva desta, mas uma lei de nosso modo de considerá-la (...) não é uma estrutura real, mas um princípio regulativo (...) *finalidade*, enquanto a natureza é vista em sua concordância com as leis do nosso conhecimento; *formal,* na medida em que tal finalidade não é estrutura real e objetiva da natureza, mas lei da nossa reflexão sobre esta.[17]

---

15. Kant II. *KU,* V, §15, 226; trad. de R. R. Torres Filho. São Paulo, Abril Cultural, p. 227.

16. Ibid.

17. Pareyson, op. cit., p. 17.

O juízo de gosto não é teórico nem prático, não há uma determinação conceitual ou racional; é um Juízo reflexionante em que há um livre jogo de entendimento e imaginação quando se trata do juízo sobre o belo. Já em relação ao sublime, dá-se uma espécie de desacordo tenso da imaginação com a razão.

Torna-se difícil pensar algum tipo de historicidade no juízo de gosto quando analisamos as formas dos objetos e as relações das faculdades. Na *Crítica da razão pura*, não há uma historicidade da razão que vai se constituindo; há, sim, uma ruptura (conhecida como "revolução copernicana"), por meio da qual se faz com que a metafísica entre no caminho seguro da ciência. E entrar no caminho seguro da ciência significa que, a partir dali, só haverá uma ampliação do já conhecido, e não a possibilidade de mudança nas descobertas fundamentais. No limite, podemos dizer com Vuillemin que a parte teórica da filosofia crítica "aparece como a ciência dos atos intelectuais pelos quais o homem pensa a mecânica racional".[18] A *Crítica da razão pura* estaria assim presa à física newtoniana e, mais ainda, estabeleceria os fundamentos críticos desta ciência como infensos a qualquer modificação futura.[19]

A situação da crítica do juízo estético é geralmente vista de maneira similar. Nela também não se teria história, mas a possibilidade de fundar os juízos sobre obras de todos os tempos, sem vinculá-las a suas épocas, e, além disto, a possibilidade de não vincular o próprio juízo de gosto à história. A perspectiva crítico-transcendental exigiria uma atitude apriorística a-histórica.

A abordagem kantiana da arte seria oposta à de Marx, para quem

> a dificuldade não está em compreender que a arte grega e a epopéia estão ligadas a certas formas do desen-

---

18. Vuillemin, *Physique et métaphysique kantiennes*, 1955, p. 3.

19. Essa visão é, no entanto, obviamente parcial, mesmo em relação à *Crítica da razão pura*, pois não leva em conta a dimensão metafísica envolvida tanto na analítica quanto na dialética transcendentais.

> volvimento social. A dificuldade reside no fato de nos proporcionarem ainda um prazer estético e de terem ainda para nós, em certos aspectos, o valor de normas e de modelos inacessíveis.[20]

Para Kant, não haveria nenhuma dificuldade para se entender o prazer estético proporcionado pelas obras do passado, na medida em que o prazer está vinculado a esta espécie de acordo entre as formas das obras e nossas faculdades. A ligação com as formas sociais históricas é que seria descartada.

Kant mesmo escreve claramente:

> Visto que a investigação da faculdade do gosto, enquanto faculdade de juízo estética, não é aqui empreendida para a formação e cultura do gosto (pois esta seguirá adiante, como até agora, o seu caminho, mesmo sem todas aquelas perquirições), mas simplesmente com um propósito transcendental, assim me lisonjeio de pensar que ela será também ajuizada com indulgência a respeito da insuficiência daquele fim. Mas, no que concerne ao último objetivo, ela tem de preparar-se para o mais rigoroso exame.[21]

O propósito da *Crítica do juízo* é a análise transcendental, mas ela não descarta o estudo da formação e cultura do gosto, e mesmo se desculpa por tratá-lo de maneira inadequada. Ora, podemos, buscando suas referências à cultura, mostrar que a preocupação com a história aparece em várias oportunidades no texto kantiano e, mais ainda, como é importante para a compreensão da arte.

---

20. Marx, K. *Einleitung zur Kritik der politischen Ökonomie.* MEW 13, 641. Berlim, Dietz, 1975; Abril Cultural, p. 125.

21. Kant I. *KU,* V, 170; trad. de V. Rohden. Rio de Janeiro, Forense, p. 14.

No juízo estético não há determinação do entendimento, e sim livre jogo do entendimento e imaginação. Desta forma, tanto se pode pensar na autonomia da estética quanto na possibilidade da formação e transformação do gosto. O juízo de gosto e a criação genial das obras estéticas não são redutíveis à determinação de alguma faculdade, nem são expressão de um período histórico. Mas nem por isso são a-históricos. Este é um tema pouco trabalhado no conjunto de comentários à obra kantiana. Há algum tempo, Salim Kemal reclamava da pequena bibliografia sobre essa questão e afirmava que o juízo estético pressuporia a cultura.[22]

Vejamos, rapidamente, as relações do gosto (que é "a faculdade de julgar o belo", conforme a *Crítica do juízo*, §1) com a cultura. Não custa lembrar que a natureza é pensada na segunda parte da *Crítica do juízo* como um sistema teleológico. O fim último é o homem como ser cultural. "Produzir em um ser racional a aptidão geral aos fins que lhe agradam (*beliebigen*) (conseqüentemente em sua liberdade) é a cultura" (*KU.*, §83).

Em outros textos kantianos os vínculos entre gosto, cultura e história são indicados. Veja-se, por exemplo, no artigo *Idéia de uma história universal de um ponto de vista cosmopolita*:[23] "Dão-se então os primeiros verdadeiros passos que levarão da rudeza à cultura, que consiste propriamente no valor social do homem; aí se desenvolvem aos poucos todos os talentos, forma-se o gosto". Outra passagem relevante encontrada na própria *Crítica do juízo*, §60: "A verdadeira propedêutica para fundar o gosto é o desenvolvimento das idéias morais e a cultura do sentimento moral".

Concordamos com Krämling, quando este afirma: "Pode-se constatar que a teoria crítica da cultura (e da arte) kantiana culmina no

---

22. Kemal, *Kant and fine art*, 1986, p. 66. Outro livro interessante é o de Krämling, *Die systembildende Rolle von Ästhetik und Kulturphilosophie bei Kant*, 1983. Sobre a noção de cultura e história, vale a pena ver Amoroso, 1984.

23. Kant I. *Idee,* VIII, 21; 13.

programa de uma ligação da arte e da filosofia da história, sem abandonar com isto a autonomia do estético".[24] Algo semelhante ocorre com a prática. A fundamentação e o critério da moralidade da ação são estabelecidos independentemente dos resultados e das condições empíricas e históricas, mas por uma série de mediações e de passagens Kant pensa a efetivação da razão prática por intermédio do direito na política e na história – daí a filosofia da história. Ora, este sistema de passagens não implica o abandono da autonomia moral. Nesta relação (cujo caráter é de certa forma aporético) da fundação transcendental da ação com o sentido da história reside um dos aspectos mais ricos do kantismo: a manutenção de critérios supra-históricos ao lado de uma filosofia da história. Comparar as relações da arte e da filosofia da história com os vínculos da moral com a história poderá iluminar toda a questão – mas aí temos um tema para outro livro.

Retomando as questões levantadas por Szondi, ainda que não possamos desenvolvê-las: é possível dizer que em Kant não há nenhuma reflexão histórica vinculada com o belo ou, para ser mais preciso, com o juízo estético? Como pensar então a relação com a cultura? Kant não tem uma concepção histórica como a hegeliana – uma estética que pensa um movimento, que de certa forma deduz as obras de arte ou pelo menos deduz os grandes momentos da história da arte. Não temos igualmente um processo de determinação do ideal até chegarmos ao artista, ou a particularização do ideal em grandes períodos como o simbolismo, classicismo e romantismo e posteriormente as artes singulares que têm vínculos privilegiados com determinado período. Não temos também uma espécie de "programa" moral e político em relação à arte e tampouco um "programa" de conhecimento estético.

Nem por isso o juízo estético ignora o conhecimento especulativo – basta ver a discussão sobre a beleza aderente e a concepção

---

24. Krämling, op. cit., p. 167.

do jogo das faculdades de conhecimento. E também não ignora a prática – como se verifica no exame do sublime e também do belo como símbolo da moral. E, finalmente, o juízo estético, apesar do privilégio dado ao belo natural, não ignora completamente a história – como fica registrado por seu vínculo com a cultura.[25]

Para Pareyson, Kant pecaria não por contradição, mas por falta de completude, ao não desenvolver os outros dados do juízo de gosto que não a apraticidade e a ateoreticidade, apesar de ter fornecido muitas indicações deles.

Ora, muitas tentativas de completar Kant tiveram lugar. Mas será que todas elas não acabaram por destruir o projeto crítico? A tensão entre as perspectivas opostas não seria constitutiva desse projeto?

---

25. Ver Pareyson, op. cit., p. 17-passim.

Atualidade de Schiller

I

Na década de 1960, Anatol Rosenfeld dirigiu, para a Editora Herder, uma coleção dedicada ao pensamento estético. Pretendia aí

> reunir principalmente ensaios, artigos, críticas e reflexões menores (...) que se originaram da situação concreta do escritor criativo, do expoente de uma nova escola literária ou do crítico que se debate com o problema de interpretar e valorizar obras de arte individuais.[1]

A coleção centrava-se nos pensadores e escritores alemães e pretendia abranger um largo espaço de tempo e uma extensa gama de temas: do pré-romantismo ao expressionismo, do teatro de Brecht à discussão artística contemporânea.

É nítido nesse projeto o esforço militante no sentido de fornecer elementos para aumentar a densidade da reflexão estética no Brasil. Infelizmente a coleção não durou muito tempo, mas, pelo menos, chegou a publicar as *Cartas sobre a educação estética da humanidade* (1963), de Schiller; *De teatro e literatura* (1964), coletânea de textos de Lessing; *Autores pré-românticos alemães* (1965), todos com introdução e notas de Anatol Rosenfeld.

Nos últimos anos, surgiu uma coleção – a Biblioteca Pólen, da Editora Iluminuras, dirigida por Rubens Rodrigues Torres Filho – que pretende publicar textos filosóficos, não se restringindo à filosofia como disciplina acadêmica, mas abrindo-se para o filosofar em suas

---

1. Rosenfeld, A. Prefácio. In: Schiller, 1963, p. 5.

várias formas: "Fragmentos, poemas, diálogos, cartas, ensaios, confissões, meditações, paródias"; e até mesmo para o filosofar em sua forma sistema. O critério para a inclusão de um texto na coleção é que nele se encontre "um convite à liberdade e à alegria da reflexão" (ver a apresentação da coleção feita por Rubens Rodrigues Torres Filho). Apesar de não estar voltada exclusivamente para autores alemães e não se restringir à estética, a presença de textos estéticos alemães é grande nesta coleção. E, mais ainda, a Biblioteca teve seu início e sua idéia reguladora com a coletânea de textos de Novalis,[2] admiravelmente bem traduzidos, apresentados e anotados por Rubens Rodrigues Torres Filho.

O empenho na filosofia alemã e a valorização do ensaio poderiam aproximar a Coleção Pensamento Estético da Biblioteca Pólen, mas, sem dúvida, a avaliação do romantismo e do classicismo alemães e a apreciação do papel da cultura e da filosofia por seus diretores provavelmente são responsáveis por ênfases e mesmo posições distintas. Mas esta é uma outra história. O que nos interessa neste momento é que há um outro vínculo entre as duas coleções: Schiller e *A educação estética do homem*. Márcio Suzuki retomou e modificou, na edição da Biblioteca Pólen, a antiga tradução feita por Roberto Schwarz, em 1963, para a Coleção O Pensamento Estético.[3]

O trabalho de Márcio Suzuki leva sempre em conta o aspecto técnico-filosófico da terminologia kantiana e fichtiana presente no texto de Schiller. Buscou em português a tradução dos conceitos de forma que fossem satisfeitas as distinções exigidas pela filosofia do idealismo alemão e procurou, na medida do possível, traduzir um conceito sempre pela mesma palavra. Como exemplos deste procedimento, podemos citar as seguintes propostas de tradução que diferem da primeira: *eine absolute Tathandlung des Geistes* por "um estado-de-ação absoluto do espírito", e não por "um ato absoluto do espírito"; *eine*

---

2. Novalis, *Pólen*, 1988.

3. Schiller, 1989.

Darstellung des Unendlichen por "uma exposição do infinito", e não por "uma representação do infinito"; *Begriff der Wechselwirkung* por "conceito de ação recíproca", e não por "conceito de reciprocidade"; *das Selbst und seine Bestimmung* por "o si mesmo e suas determinações", e não por "a essência e suas determinações"; *Bestimmung,* em outros casos, por "destinação", e não por "meta"; *Verstand* sempre por "entendimento", e não, algumas vezes, por "razão"; *Notwendigkeit* por "necessidade", e não por "determinação".

A partir desses exemplos, podemos nos perguntar – uma vez que a boa qualidade da tradução de Roberto Schwarz é notória e por isso não está em questão – o que mudou no panorama da tradução filosófica entre 1963 e 1989. De lá para cá encontramos principalmente o trabalho do diretor da Biblioteca Pólen, Rubens Rodrigues Torres Filho, que traduziu de maneira exemplar Kant, Fichte, Schelling, além de Nietzsche, Novalis e Benjamin. Estas traduções contribuíram para o refinamento e certa consolidação da linguagem filosófica em português do Brasil, principalmente em relação ao idealismo alemão. Outras relevantes traduções de filosofia alemã foram publicadas no Brasil no período citado, mas Márcio Suzuki se beneficiou principalmente daquele trabalho, bastando ver, nas notas das edições dos dois livros de Schiller, as várias referências às traduções e aos ensaios de Rubens Rodrigues Torres Filho.

Esse fato nos leva a duas reflexões distintas. Fica patente, de um lado, a despretensão atípica do crítico consagrado que concorda que sua tradução de juventude seja modificada e, de outro, a maturidade também atípica do jovem que não pretende fazer tábula rasa dos resultados anteriores. Além deste aspecto pessoal, será que temos aí sinal de um possível processo de formação de uma cultura filosófica no Brasil? O adensamento com a retomada de laços culturais, e não a tolice de um simples eterno recomeçar?

A continuidade dos esforços presente nesse caso permite que se imagine uma ponte entre as duas coleções, envolvendo, entre outros, Anatol Rosenfeld, Roberto Schwarz, Rubens Torres e Márcio Suzuki, e nos leva a pensar em nossa *Bildung*. Estes esforços que

não se perderam, que se comunicam de alguma maneira, não apontam para um incipiente processo de criação de certas linhas, ou, pelo menos, não indicam sinais da formação teórica e filosófica em língua portuguesa, no Brasil? De qualquer maneira, nós, leitores, ganhamos com a retomada da antiga tradução, na medida em que se preservaram ótimas soluções, foram acrescentadas outras e aproveitados os resultados de diversas traduções de textos filosóficos para o português, quem sabe plasmando um modelo de tradução filosófica rigorosa que, por sua vez, merece ser investigado.

II

Márcio Suzuki traduziu também *Poesia ingênua e sentimental*, de Schiller.[4] Além da elegância e precisão das traduções, evidencia-se o valor das introduções e notas dos dois volumes. Aí encontramos uma postura na leitura diferente da de Anatol Rosenfeld, para quem os ensaios de Schiller, embora da maior importância, constituiriam "um elo intermediário entre a filosofia estética de Kant e a de Hegel" ("Introdução" às *Cartas*, edição Herder). Por sua vez, Márcio Suzuki procura ressaltar a especificidade do texto de Schiller e assim tenta, "em detrimento das supostas 'dívidas' para com seus predecessores ou de supostos 'prenúncios' de seus sucessores, evitar equívocos como o de considerá-lo como um mero elo da corrente de idéias que vai de Kant a Hegel" (orelha do volume das "Cartas", edição Iluminuras). Esforça-se, desta maneira, para resgatar a especificidade do pensamento schilleriano.

Tanto Schiller como Novalis e os irmãos Schlegel sofrem pelo fato de estarem entre Kant e Hegel, e serem por isso vistos apenas como ponto de passagem. Daí a relevância da tentativa de reconstruir os argumentos, retomar os temas, os debates dos pensadores alemães do fim do século XVIII e início do XIX, ressaltando "a expressão própria" dos textos, o que é um excelente ponto de

---

4. Schiller, 1991.

partida e um poderoso recurso contra a visão teleológica do pensamento, de um lado, e a simplificação, de outro. Hoje como ontem a boa análise de texto que consiga refazer os argumentos e a polêmica continua a ser um bom remédio tanto em relação às leituras teleológicas quanto também em relação às simplificações que procuram, por exemplo, apressadamente a origem do totalitarismo em algum conservadorismo romântico.

Mantendo a cautela, a abordagem daqueles textos exige a referência à filosofia kantiana. Schiller, Novalis, Schlegel, como pensadores, são pós-kantianos, no sentido de que a relação à "revolução" kantiana é básica para eles. Há um ambiente filosófico "kantiano" em que se destaca o pensamento original de Fichte, que é fundamental tanto para Schiller quanto para os românticos. Novalis estudou com vagar Fichte; pesquisas recentes e a edição crítica das obras do poeta demonstram-no (ver a apresentação, feita por Rubens Rodrigues Torres Filho, de *Pólen*, de Novalis, editado pela Iluminuras). O fato de serem pós-kantianos não significa, entretanto, que estejam apenas repetindo Kant ou Fichte. Chegam a formulações próprias das questões estéticas, que não podem ser reduzidas à filosofia crítica, tendo, por outro lado, um interesse grande o suficiente para serem apreciadas por elas mesmas, e não apenas como antecipações que adquirirão sentido pleno somente na filosofia hegeliana. Tanto a leitura redutora ao kantismo quanto a teleológica levam à perda da força e originalidade desses pensamentos.

A originalidade de Schiller pode ser afirmada mesmo em relação a Kant. Dois anos antes de ler a *Crítica do juízo*, Schiller, em seu poema "Die Künstler", já apresentava uma concepção básica de seu pensamento: a arte como ligação de sensibilidade e racionalidade. E em uma carta a Körner, Schiller escreve, referindo-se àquele poema: "A arte constitui o liame entre a *sensibilidade* e a *espiritualidade*" (12/1/1789). Em outra carta, de 9 de fevereiro: "Eu possuo agora a idéia-mestra do conjunto: *a conciliação da verdade e da moralidade subordinadas à beleza* que as envolve em

sua soberania e constitui, no sentido próprio da palavra, a unidade".[5] Com este tipo de preocupação – ou seja, a preocupação com as relações do sensível e do racional, ou da verdade, moralidade e beleza –, a leitura da *Crítica do juízo* teria de produzir um grande entusiasmo, o que é comprovado pelas cartas a Körner. Schiller trabalhou profundamente a filosofia kantiana, mas ele não parte de Kant, e sim "recebe de Kant o modo mais conveniente de dar uma vestimenta filosófica à própria doutrina original".[6]

A elaboração estética definitiva recebe de Kant a expressão técnico-filosófica de que necessitava para a expressão das questões visadas. As obras principais deste período são *Graça e dignidade* (1793), *Cartas* (1795), *Poesia ingênua e sentimental* (1796). Mesmo utilizando conceitos concebidos por Kant, Schiller pretende ultrapassá-lo. A beleza expressa no mundo sensível a liberdade, o fundamento objetivo da beleza estaria na exigência de se representarem os objetos belos sob a idéia da liberdade. O estado estético remete ao acordo entre mundo sensível e mundo inteligível, acordo de inclinação e razão.[7] De um ponto de vista kantiano, entretanto, Schiller recairia no dogmatismo, pois como afirma Pareyson,

> confere um caráter real aos princípios que para Kant eram apenas críticos. Realmente o supra-sensível está presente no sensível, e realmente o bem está presente no belo; realmente a liberdade se encontra na natureza e realmente existe a união de natureza e liberdade. Aquilo que Kant expressou simbólica e criticamente vem exposto por Schiller positiva e realisticamente.[8]

---

5. Apud Léon, X, *Fitche et son temps*, 1954, p. 341-342.

6. Pareyson, op. cit., 1969, p. 4.

7. Ver Léon, X, op. cit., p. 342.

8. Pareyson, op. cit., p. 86.

Já a apropriação, por Schiller, de alguns conceitos de Fichte é um pouco diferente. Como no caso dos empréstimos da filosofia kantiana, também os empréstimos da filosofia fichtiana trazem um maior rigor ao seu pensamento anterior sem modificá-lo profundamente. Mas, por outro lado, a polêmica com Fichte é clara, e o interessante é que ele usa o conceito fichtiano de determinação recíproca em um argumento contra o "rigorismo racionalista" fichtiano que Schiller encontraria em *Einige Vorlesungen über die Bestimmung des Gelehrten* (1794) (Preleções sobre a destinação do douto). Não haveria uma subordinação da sensibilidade à razão, e sim o seu acordo, tema presente no pensamento schilleriano anterior até a leitura da *Crítica do juízo*. Assim, o conceito de determinação recíproca é aplicado "em sentido antifichtiano, porque serve (a Schiller) para conectar a sensibilidade com a razão, não em posição de subordinação, como pretendia Fichte, mas em posição de coordenação, segundo a exigência da harmonia das duas faculdades".[9] Schiller vai contra a letra da filosofia kantiana, que seria rigorista na medida em que apresenta um antagonismo da razão em relação à sensibilidade, e Fichte apresentaria uma nova versão desse rigorismo. Para Schiller, nem a filosofia nem o sábio seriam os educadores do gênero humano. Não é a razão abstrata que pode educar a humanidade, mas sim a arte, pois na arte encontra-se a harmonia de sensibilidade e razão.

Fichte percebe a intenção polêmica contra seu livro e responde com o texto *Über Geist und Buchstabe in der Philosophie* (Sobre o espírito e a letra em filosofia), enviando-o para a revista *Horen,* dirigida por Schiller. Schiller recusa-o, alegando a "extensão desmesurada" e a exposição "freqüentemente confusa".[10]

Essas rápidas indicações da relação de Schiller com as filosofias de Kant e Fichte podem ajudar a entender os motivos da leitura fortemente filosófica e o uso destes autores no momento de suas

---

9. Ibid., p. 114.

10. Léon, X, op. cit., p. 345.

opções de tradução e da formulação das notas e introduções das duas traduções que estão sendo comentadas. É restabelecendo o contexto conceitual e teórico do kantismo e da filosofia de Fichte que podemos entender a originalidade e ao mesmo tempo as condições da expressão do pensamento estético schilleriano.

Na introdução e nas notas à tradução das *Cartas*, Márcio Suzuki justamente procura reconstruir as questões que a filosofia crítica deixou para a reflexão estética e que foram retomadas e transformadas por Schiller. Nas notas, úteis e precisas, são indicados os textos de Kant e Fichte que balizam a reflexão nas *Cartas*. Nas notas à tradução de *Poesia ingênua e sentimental*, além de a Kant e Fichte, são feitas referências a Novalis, Goethe, F. Schlegel, Winckelmann, Lessing, Diderot e outros, o que permite a compreensão de passagens específicas do texto, e, mais ainda, dá acesso ao entendimento das discussões básicas do período e mesmo do desdobramento do pensamento schilleriano.

Um exemplo de eficácia desse procedimento encontra-se na "Apresentação" de *Poesia ingênua e sentimental*. Aí se procura, na Parte IV, a articulação teórica da obra, a ligação entre poesia ingênua e poesia sentimental. Schiller reconhece que não fez esta dedução, mas que os elementos para fazê-lo estavam nas Cartas e nos três artigos que compõem a própria obra. O autor da "Apresentação" caminha com este propósito, inicialmente, junto com Szondi,[11] que procura numa referência de Schiller à organização das categorias, retirada de Kant, a chave dessa dedução. Kant insiste no caráter triádico das categorias, a terceira ligando a segunda com a primeira em cada classe de categorias. Schiller a partir daí escreve

> que o contrário da sensibilidade ingênua é o entendimento reflexionante, e a disposição sentimental é o resultado do empenho em restabelecer a sensibilidade ingênua segundo o conteúdo, *mesmo sob as condições da*

---

11. Szondi, Antike und Moderne in der Poetik der Goethezeit, 1978.

Já a apropriação, por Schiller, de alguns conceitos de Fichte é um pouco diferente. Como no caso dos empréstimos da filosofia kantiana, também os empréstimos da filosofia fichtiana trazem um maior rigor ao seu pensamento anterior sem modificá-lo profundamente. Mas, por outro lado, a polêmica com Fichte é clara, e o interessante é que ele usa o conceito fichtiano de determinação recíproca em um argumento contra o "rigorismo racionalista" fichtiano que Schiller encontraria em *Einige Vorlesungen über die Bestimmung des Gelehrten* (1794) (Preleções sobre a destinação do douto). Não haveria uma subordinação da sensibilidade à razão, e sim o seu acordo, tema presente no pensamento schilleriano anterior até a leitura da *Crítica do juízo*. Assim, o conceito de determinação recíproca é aplicado "em sentido antifichtiano, porque serve (a Schiller) para conectar a sensibilidade com a razão, não em posição de subordinação, como pretendia Fichte, mas em posição de coordenação, segundo a exigência da harmonia das duas faculdades".[9] Schiller vai contra a letra da filosofia kantiana, que seria rigorista na medida em que apresenta um antagonismo da razão em relação à sensibilidade, e Fichte apresentaria uma nova versão desse rigorismo. Para Schiller, nem a filosofia nem o sábio seriam os educadores do gênero humano. Não é a razão abstrata que pode educar a humanidade, mas sim a arte, pois na arte encontra-se a harmonia de sensibilidade e razão.

Fichte percebe a intenção polêmica contra seu livro e responde com o texto *Über Geist und Buchstabe in der Philosophie* (Sobre o espírito e a letra em filosofia), enviando-o para a revista *Horen,* dirigida por Schiller. Schiller recusa-o, alegando a "extensão desmesurada" e a exposição "freqüentemente confusa".[10]

Essas rápidas indicações da relação de Schiller com as filosofias de Kant e Fichte podem ajudar a entender os motivos da leitura fortemente filosófica e o uso destes autores no momento de suas

---

9. Ibid., p. 114.

10. Léon, X, op. cit., p. 345.

opções de tradução e da formulação das notas e introduções das duas traduções que estão sendo comentadas. É restabelecendo o contexto conceitual e teórico do kantismo e da filosofia de Fichte que podemos entender a originalidade e ao mesmo tempo as condições da expressão do pensamento estético schilleriano.

Na introdução e nas notas à tradução das *Cartas*, Márcio Suzuki justamente procura reconstruir as questões que a filosofia crítica deixou para a reflexão estética e que foram retomadas e transformadas por Schiller. Nas notas, úteis e precisas, são indicados os textos de Kant e Fichte que balizam a reflexão nas *Cartas*. Nas notas à tradução de *Poesia ingênua e sentimental*, além de a Kant e Fichte, são feitas referências a Novalis, Goethe, F. Schlegel, Winckelmann, Lessing, Diderot e outros, o que permite a compreensão de passagens específicas do texto, e, mais ainda, dá acesso ao entendimento das discussões básicas do período e mesmo do desdobramento do pensamento schilleriano.

Um exemplo de eficácia desse procedimento encontra-se na "Apresentação" de *Poesia ingênua e sentimental*. Aí se procura, na Parte IV, a articulação teórica da obra, a ligação entre poesia ingênua e poesia sentimental. Schiller reconhece que não fez esta dedução, mas que os elementos para fazê-lo estavam nas Cartas e nos três artigos que compõem a própria obra. O autor da "Apresentação" caminha com este propósito, inicialmente, junto com Szondi,[11] que procura numa referência de Schiller à organização das categorias, retirada de Kant, a chave dessa dedução. Kant insiste no caráter triádico das categorias, a terceira ligando a segunda com a primeira em cada classe de categorias. Schiller a partir daí escreve

> que o contrário da sensibilidade ingênua é o entendimento reflexionante, e a disposição sentimental é o resultado do empenho em restabelecer a sensibilidade ingênua segundo o conteúdo, *mesmo sob as condições da*

11. Szondi, Antike und Moderne in der Poetik der Goethezeit, 1978.

> importante: cada determinação de um deles representa uma determinação no termo oposto, e vice-versa. Estabelece-se uma "determinação recíproca" (*Wechselbestimmung*) entre eles, a partir da qual toda atribuição positiva conferida a um implica uma negatividade no outro, mas esta é, por sua vez, fundamento de uma nova determinação daquele. Enfim, nem o ingênuo subordina-se ao sentimental, nem este àquele, mas ambos estão numa relação de "subordinação coordenada.[14]

Consegue-se, assim, esclarecer o texto sem anacronismos.

III

Uma leitura que procura resgatar a especificidade do texto é a condição para poder entendê-lo e também uma etapa básica que permite evitar as relações extravagantes com outros autores ou tirar conseqüências abusivas de algo que estaria presente de modo apenas longínquo nos textos. Mas é justamente nas relações e confrontos das idéias que reside o maior interesse da leitura dos clássicos. Nas introduções e notas das duas traduções, Márcio Suzuki, além de mostrar as apropriações que Schiller fez do pensamento de Kant e Fichte, também mostra o vínculo de suas questões estéticas com temas de Novalis e Schlegel. Apesar das especificidades de cada autor, as aproximações, que mostram as semelhanças e retomam o desenvolvimento das questões, traçam os contornos teóricos do romantismo e do idealismo alemães. Suzuki chega mesmo a escrever: "Nota-se já em Schiller a presença de um tema, de inspiração kantiana, que será desenvolvido pelos românticos: a ironia".[15] Temas se vão formando, e elos vão se constituindo apesar e através da diversidade dos autores.

---

14. Suzuki, M., Apresentação a *Poesia ingênua e sentimental*, p. 38.

15. Ibid., p. 20-21.

A partir daí e sem que haja necessidade de invocar uma perspectiva teleológica redutora, mostra-se todo o interesse de se assinalar a apropriação hegeliana de elementos do pensamento schilleriano. Mas não há condição de, nesta ocasião, estudar essa apropriação. Entretanto, seguindo mais uma vez Pareyson, é possível, pelo menos, ressaltar alguns aspectos dela. A importância de Schiller para Hegel é inegável. Basta ver, por exemplo, uma passagem da *Enciclopédia* (§ 55, que trata do juízo reflexionante): "Muitos, especialmente Schiller, encontraram na idéia do *belo artístico*, na unidade *concreta* entre o pensamento e a representação sensível, o meio de escapar às *abstrações* do entendimento que separa".[16] Não é preciso insistir na importância, para Hegel, da crítica ao entendimento que não consegue unificar. Na *Estética,* Hegel desenvolve estas considerações:

> Foi o sentido artístico de um espírito profundo e ao mesmo tempo filosófico que primeiro se ergueu contra a infinitude abstrata do pensamento do dever pelo dever, do entendimento amorfo (do entendimento que vê na natureza e na realidade, no sentido e sensação, apenas uma barreira, algo hostil) e reivindicou a totalidade e a conciliação, antes que o reconhecesse a filosofia como tal. Cabe a Schiller o grande mérito de ter ultrapassado a subjetividade e a abstração do pensamento kantiano e de haver tentado tanto conceber pelo pensamento a unidade e a conciliação como o verdadeiro quanto efetivá-las artisticamente.[17]

Hegel vê com bons olhos a polêmica anti-rigorista de Schiller, principalmente porque ela se baseia numa perspectiva que considera fundamentais a totalidade e a conciliação.

---

16. Hegel, *Enzyklopädie.* Werke in zwanzig Bänden, 1970, p. 140.
17. Id., *Vorlesungen über die Ästhetik*, 1972, p. 125.

Ao distinguir poesia ingênua e sentimental, Schiller retoma a polêmica dos antigos e modernos, a idéia de filosofia da história de Kant e Herder, mas também a posição-chave da Antiguidade na reflexão sobre a arte feita por Winckelmann e, principalmente, a oposição entre totalidade e harmonia contrapostas à divisão e fragmentação: "todos estes elementos se unem no conceito de uma história em três tempos definida pelos conceitos de unidade, cisão e totalidade".[18] A importância dessa constelação de problemas foi ressaltada por Habermas em *O discurso filosófico da modernidade*.[19] Depois de aproximar a idéia de educação estética da humanidade do programa de conciliação pela arte de "Das älteste Systemprogramm" (1796) – em que as idéias têm interesse para o povo quando se tornam mitológicas (estéticas) –, Habermas vai se voltar para a distinção de poesia ingênua e sentimental, aproximando inicialmente F. Schlegel (*Sobre o estudo da filosofia grega,* de 1877) e Schiller, por terem ambos contraposto à "imitação clássica da natureza a arte moderna como um ato de liberdade e reflexão". Mas Schiller, diferentemente de Schlegel, que hesita em se afastar do ideal clássico, consegue afirmar a modernidade na medida em que ela "se esforça por um ideal de uma unidade mediatizada com a natureza", conceituando assim "a arte reflexiva do romantismo antes mesmo de esta vir à luz. Hegel já a tinha em vista, quando retoma, em seu conceito de espírito absoluto, a interpretação filosófico-histórica de Schiller sobre a arte moderna".[20]

Schiller apresenta uma solução original tanto para a arte moderna quanto para a história, e a pergunta sobre o quanto há de schilleriano em Hegel é mais proveitosa que a tentativa de descobrir o que há de pré-hegeliano em Schiller. Como bem podemos

---

18. Pareyson, op. cit., p. 166-167.

19. Habermas, Entgegnung, 1986, p. 43 e s. Trad. bras. L. S. Repa e R. Nascimento. São Paulo, Martins Fontes, 2000, p. 46 e s.

20. Ibid., p. 47-51.

ver na distinção entre poesia ingênua e sentimental que reencontramos em Hegel:

> O conceito da poesia ingênua como representação absoluta é vizinho próximo do conceito hegeliano da arte clássica como da arte em que forma e conteúdo, isto é, schillerianamente, corpo e espírito, encontram sua perfeita adequação. Analogamente o conceito hegeliano da arte romântica como aquela em que a adequação entre forma e conteúdo não é mais possível porque as formas são todas insuficientes com respeito ao conteúdo, que é o infinito, é tomado visivelmente da concepção schilleriana da poesia sentimental como representação do absoluto.[21]

Da mesma maneira, estão presentes em Hegel outros elementos tomados de Schiller.

Encontramos sinais indubitáveis da força do pensamento de Schiller nos românticos alemães e em Hegel, mas não somente neles. Dando um longo salto no tempo, constatamos hoje que são retomadas idéias de Schiller obedecendo mais à lógica do diálogo filosófico ou da apropriação que ao rigor filológico. Na esteira da retomada francesa da *Crítica do juízo*, principalmente da noção de sublime, a atenção também parece se voltar para Schiller. Foi Habermas, entretanto, quem retomou de maneira mais instigante essas questões. Para Habermas, as *Cartas* abrem um possível caminho, não seguido pela filosofia moderna, para se sair dos limites da filosofia da consciência. As aporias da filosofia da consciência já teriam sido apontadas, muito antes de Foucault, por Schiller, Fichte, Schelling e Hegel. E mais ainda, os jovens Hegel e Marx, bem como Heidegger e Derrida, teriam entrevisto um caminho, guardadas as devidas proporções, que não seguiram: a possibilidade

---

21. Pareyson, op. cit., p. 169-170.

de trocar o paradigma da consciência (com a supremacia da relação cognitivo-instrumental) pelo paradigma da intercompreensão (*Verständigung*). Por não terem seguido este caminho, acabaram de alguma maneira por recair nos impasses da filosofia do sujeito.

No "Excurso acerca das Cartas de Schiller sobre a educação estética do homem",[22] Habermas apresenta esta leitura de Schiller em que a arte é entendida "como uma razão comunicacional que irá se realizar no 'Estado estético' do futuro". Atribui à arte o poder unificador das cisões e diferenciações entre sensibilidade e entendimento, liberdade e necessidade, que são elementos característicos da modernidade, na qual o sistema das necessidades entra em conflito com os princípios abstratos da moral, e na qual deste modo o Estado dinâmico e o Estado ético convergem na opressão ao senso comum, pois "o Estado dinâmico só pode tornar a sociedade possível à medida que doma a natureza por meio da natureza; o Estado ético pode apenas torná-la (moralmente) necessária, submetendo a vontade individual à geral".[23] Ora, resta à arte, ao Estado estético, a condição de realidade da sociedade. Pensa-se então na retomada do senso comum destruído. O que será possível pelo processo de formação (*Bildungsprozess*):

> Em meio ao reino terrível das forças e do sagrado reino das leis, o impulso estético (*ästhetische Bildungstrieb*) ergue imperceptivelmente um terceiro reino, alegre, de jogo e aparência, em que desprende o homem de todas as amarras das circunstâncias, libertando-o de toda coerção moral ou física.[24]

---

22. Habermas, op. cit., p. 59 e s.; trad. bras.: p. 65 e s.

23. Schiller, *A educação estética do homem. Numa série de cartas*, 1989, p. 144.

24. Ibid., p. 143.

Habermas insiste na diferença desta solução em relação às de Schelling e Hegel, que procuram superar com o absoluto as cisões das relações modernas de vida. Schiller teria misturado a concepção kantiana da faculdade de julgar, que é uma capacidade mediadora, com o conceito tradicional, que, "na linha aristotélica (chegando até mesmo a Hannah Arendt), nunca perdera o vínculo com o conceito político do senso comunitário".[25] Schiller pode atribuir à arte um papel estratégico de unificação das cisões e da transformação da sociedade, uma vez que

> somente o gosto permite harmonia na sociedade, pois institui harmonia no indivíduo. Todas as outras formas de representação dividem o homem, pois se fundam exclusivamente na parte sensível ou na parte espiritual; somente a representação bela faz dele um todo, porque suas duas naturezas têm de estar de acordo. Todas as outras formas de comunicação dividem a sociedade, pois se relacionam exclusivamente com a receptividade ou com a habilidade privada de seus membros isolados e, portanto, com o que distingue o homem do homem; somente a bela comunicação unifica a sociedade, pois se refere ao que é comum.[26]

---

25. Habermas, op. cit., p. 62, 69.

26. Schiller, 1969, p. 144.

Foucault, leitor de Kant: da antropologia à ontologia do presente[1]

Em uma de suas últimas aulas no Collège de France, em 5 de janeiro de 1983,[2] Michel Foucault comentou o texto de Kant "O que é esclarecimento?" e, o que é surpreendente, colocou-se na trilha aberta por Kant, na medida em que este, ao lado da recusada analítica da verdade, teria fundado uma outra perspectiva crítica, a da ontologia do presente. Postura distinta da de 1961, quando Foucault defendeu a tese complementar para o Doctorat des Lettres, intitulada *Introduction à l'anthropologie de Kant*. Esta era composta por uma introdução de 128 páginas seguida pela tradução do livro de Kant e foi oficialmente orientada por Jean Hyppolite, sendo defendida junto com a tese principal, *Folie et déraison – Histoire de la folie à l'âge classique*.

Henri Gouhier, presidente do júri, em seu relatório oficial sobre a defesa, resumiu o debate e, após elogiar a cultura, a fluência e a elegância de Foucault, escreveu, a respeito da tese complementar, que aqui e ali

> se percebe uma certa indiferença com relação às tarefas que sempre acompanham os trabalhos mais eminentes: tradução exata, porém, um pouco apressada, não "refinada", do texto de Kant; idéias sedutoras, porém rapidamente elaboradas a partir de alguns fatos apenas; *monsieur* Foucault é mais filósofo que exegeta ou historiador. Os

---

1. Agradeço ao prof. R. Brandt pelas referências bibliográficas.

2. Foucault, Qu'est-ce que les Lumières? In: Foucault, 1984, p. 35-39, republicado em Foucault, 1994, p. 679-688.

> dois juízes da tese complementar ressaltam a justaposição de duas obras: 1) uma introdução histórica, que é o esboço de um livro sobre antropologia, mais inspirado por Nietzsche do que por Kant, observa *monsieur* Hyppolite, e 2) a tradução do texto de Kant, que, reduzida ao papel de pretexto, deveria ser revisada. *Monsieur* de Gandillac aconselha ao candidato que, por ocasião da publicação, separe essas duas partes, desenvolvendo o livro esboçado sob o nome de introdução e apresentando uma edição realmente crítica do texto de Kant.[3]

O conselho não foi seguido, ou não foi seguido completamente. Foucault não transformou a *Introdução* em livro e, como não autorizou a publicação dos inéditos, ela continuará de difícil acesso.[4] Quanto à tradução,[5] ele a publicou com uma pequena "Notice historique" e com algumas poucas variantes, o que não constitui uma edição realmente crítica do texto de Kant.

A tradução de Foucault foi durante muitos anos uma referência importante, e hoje divide as atenções com novas traduções. Quanto à *Introdução*, se não tem maior relevância nos estudos kantianos, pelo menos apresenta um grande interesse quando está em foco o pensamento de Michel Foucault. E, como é inédita, convém retomar suas linhas gerais, deixando o maior número possível das vezes falar o próprio autor.

A *Introduction à l'anthropologie de Kant* é o esboço parcial de uma obra que visaria criticar as "antropologias filosóficas" contemporâneas;[6] como ressaltou Hyppolite, é uma obra de cunho nietzschiano.

---

3. Gouhier, apud Eribon, *Michel Foucault*. Uma biografia, 1990, p. 122.

4. Pode-se consultar o microfilme da tese na Bibliothèque de la Sorbonne sob a *côte* FB506.

5. Kant, Anthropologie du point de vue pragmatique, 1964.

6. Cf. Eribon, op. cit., p. 119, 160 e 161.

Nas últimas páginas, fica sugerido esse propósito; entretanto, a maior parte do texto é um trabalho acadêmico sobre a *Anthropologie du point de vue pragmatique,* de Kant, apesar de certa pressa e descuido na comprovação de afirmações às vezes polêmicas e o pouco uso da bibliografia secundária. Mas, de todo modo, a leitura foucaultiana é estimulante e sem dúvida pode esclarecer certos aspectos do lugar reservado a Kant em *As palavras e as coisas.*

Foucault parte da especificidade da elaboração do texto kantiano, proveniente dos cursos de antropologia possivelmente ministrados durante mais de vinte e cinco anos, uma vez que a provável data de seu início é 1772-1773. Convém ressaltar que, desde essa data até a publicação, em 1798, Kant elabora toda a sua obra crítica. Daí a questão: há uma continuidade da concepção antropológica, que dessa forma persistiria e mesmo orientaria de alguma maneira o projeto crítico, ou, ao contrário, a antropologia mudaria com a crítica? "A arqueologia do texto, se ela fosse possível, não permitiria ver nascer um *'homo criticus',* cuja estrutura seria diferente no essencial da do homem que a precedeu?" (Foucault, 1961, p. 4). Posta de maneira unívoca, Foucault crê que não se pode dar uma resposta a essa questão. O texto que possuímos é a última versão, e as *Reflexionen, Collegentwürfe* e as anotações de aulas feitas por alunos fornecem apenas indícios não conclusivos.

Para dar conta, tanto da formação da obra e de suas várias camadas – que em alguns casos persistem e em outros não – quanto também da articulação da análise antropológica com o projeto crítico, Foucault propõe que se mantenha, ao lado da perspectiva genética, o método estrutural.

A antropologia kantiana estaria articulada a três conjuntos de pesquisas: em primeiro lugar, às obras pré-críticas, como as *Observações sobre o sentimento do belo e do sublime* (1764), o *Versuch über die Krankheiten des Kopfes* (1764) (Ensaio sobre as doenças do espírito) e o *Von den verschiedenen Rassen der Menschen* (1775) (Ensaio sobre as raças), nas quais se encontram – com grandes diferenças na ordenação dos materiais – temas da *Antropologia.*

Em segundo lugar, às Críticas; Foucault deixa a comparação estrutural com a *Crítica da razão pura* para mais tarde. Em último lugar, à *Antropologia*, que em sua versão final é contemporânea de outras obras de Kant, de leituras dessas obras realizadas por outros filósofos que procuraram aprofundar o projeto da filosofia crítica e também de textos sobre questões antropológicas. Foucault insiste em três casos: na correspondência com Beck, deixam-se entrever a preocupação de Kant com Fichte e o reforço do lugar da antropologia e do conhecimento de si; nas discussões sobre a metafísica do direito, transparece o sentido da antropologia como pragmática; por sua vez, a correspondência com Hufeland e a sua obra sobre a macrobiótica ajudam Kant a formular, na Antropologia, a articulação do homem como natureza e como sujeito de liberdade. Assim, "de uma maneira paradoxal, esse tríplice engajamento torna a *Antropologia* contemporânea ao mesmo tempo do que precede a crítica, do que a realiza e do que vai em breve liquidá-la" (ibid., p. 7).

Podemos entender por que a questão da relação do pensamento antropológico kantiano com o trabalho crítico, se colocada de maneira unívoca, não tem resposta. Mas, levando em conta os diversos níveis da questão, Foucault pode buscar indícios da dependência da postura da última versão da *Antropologia* com relação à obra crítica. A *Antropologia* publicada modifica os *Collegentwürfe*. Para esses, "o pragmático então era apenas o útil passado ao universal"; para aquela, "o modo de ligação entre *Können* e *Sollen*" (ibid., p. 40); para os *Collegentwürfe*, tem-se "a repartição aceita da natureza e do homem, da liberdade e da utilização, da Escola e do mundo"; para a *Antropologia*,

> seu equilíbrio é agora encontrado em sua unidade admitida (...) Ela explora uma região em que liberdade e utilização já estão enlaçadas na reciprocidade do *uso*, em que o poder e o dever relacionam-se na unidade de um *jogo* que os mede um ao outro, em que o mundo se torna escola nas prescrições de uma *cultura*. Tocamos no essencial: o

> homem na *Antropologia* não é *homo natura*, nem sujeito puro de liberdade; ele é tomado nas sínteses já operadas de sua ligação com o mundo. (Ibid., p. 42-43)

Em sintonia com a filosofia crítica, o texto de 1798 pode chegar a essas afirmações, que não estão presentes nos *Collegentwürfe*.

A diferenciação do texto de 1798 em relação aos textos antropológicos anteriores aponta para uma articulação dos temas que só é possível caso se levem em conta as soluções da filosofia crítica. Tem-se uma articulação peculiar de natureza, liberdade, cultura e mundo.[7] O conhecimento do homem implica certo conhecimento do mundo. Para Foucault, o objeto da *Antropologia*, conforme o Prefácio, "é o homem residindo no mundo – *Weltbürger*" (ibid., p. 42).

Ora, aí surge imediatamente uma dificuldade: foi dito que o objeto da antropologia é a dimensão cosmopolita do *Welt*, embora a maior parte do texto de Kant trate não do *Welt*, mas do *Gemüt*. Para resolver essa dificuldade, Foucault formula três questões que articulam basicamente sua análise: "1. como um estudo do *Gemüt* permite o conhecimento do homem como cidadão do mundo?; 2. qual a relação do conhecimento antropológico com esta reflexão crítica?; 3. em que se distingue de uma psicologia racional ou empírica?" (ibid., p. 44).

Foucault inverte a ordem, começando pela questão da distinção da antropologia em relação à psicologia. A antropologia pragmática é o estudo não da *Seele*, mas do *Gemüt*, que é vivificado por idéias, pelo

---

7. "A Antropologia não será, pois, história da cultura nem análise sucessiva de suas formas, mas prática ao mesmo tempo imediata e imperativa de uma cultura completamente dada. Ela ensina o homem a reconhecer em sua própria cultura a escola do mundo. Ela tem nesta medida como que um parentesco com o *Wilhelm Meister,* pois também ela descobre que o Mundo é Escola. Mas o que o texto de Goethe e todos os *Bildungsromane* dizem ao longo da história ela repete incansavelmente na forma presente, imperiosa, sempre recomeçada do uso cotidiano. O tempo reina aí, mas na síntese do presente" (Foucault, 1961, p. 42)

Geist. É o *Geist* "que abre ao *Gemüt* a liberdade do possível" (ibid., p. 53), e, desta forma, esse "não é apenas 'o que é', mas 'o que ele faz de si mesmo'. E não é esse precisamente o campo que a antropologia definiu para sua investigação?" (ibid., p. 52). Diferentemente da psicologia, os elementos do possível e da liberdade estão vinculados à natureza, constituindo um conhecimento de outra ordem. E o *Geist* seria, na leitura de Foucault, um elemento estruturante do pensamento kantiano, "um fato originário único e soberano – a *necessidade* de crítica e *possibilidade* da *Antropologia*" (ibid., p. 55-56).

Encontra-se aqui a passagem para a segunda questão, o *Geist* como algo que parece comum à reflexão crítica e à antropológica. Em um primeiro momento, Foucault procede a uma comparação estrutural da *Crítica* e da *Antropologia,* o que leva a um resultado que é, à primeira vista, paradoxal. A *Antropologia* aparece como o negativo da *Crítica* em vários aspectos:

a. as relações da síntese com o dado aparecem como a imagem invertida da *Crítica*; nessa o eu não é objeto, mas forma da síntese. Já na *Antropologia* o eu não é considerado em sua função sintética, "sem, entretanto, reencontrar um simples estatuto de objeto" (ibid., p. 57). Ocorre o contrário em relação à dispersão do dado. Na *Antropologia* o dado não aparece como pura dispersão, e sim de alguma maneira como organizado, sintetizado previamente fora da visibilidade da consciência. Na *Crítica* o dado está do lado da passividade, contraposta claramente à espontaneidade do sujeito que sintetiza;

b. apesar de a distinção das faculdades ser a mesma, o que é privilegiado, na *Antropologia*, é sua fraqueza, a patologia, e não o que têm de positivo;

c. nos *Collegentwürfe* a divisão da obra coincidia com a da *Crítica*: se dava como *Elementarlehre* e *Methodenlehre*; já no texto de 1798, apesar de continuar com duas divisões, elas levam os títulos "Didática" e "Característica", o que marca a inversão em relação à *Crítica:*

> A teoria dos elementos torna-se prescrição em relação a todos os fenômenos possíveis (o que significava, propriamente falando, o fim da *Methodenlehre*); inversamente, a teoria do método torna-se análise regressiva em direção ao núcleo primitivo dos poderes (o que era o sentido da *Elementarlehre*). (Ibid., p. 64).

Depois da comparação estrutural, Foucault dá um segundo passo visando estabelecer as relações entre a *Crítica* e a *Antropologia*, analisando, para tanto, dois textos importantes.

O primeiro é uma passagem da "Metodologia transcendental" da *Crítica da razão pura,* em que, numa perspectiva arquitetônica, é feita a contraposição entre a física e a psicologia racionais, de um lado, e, de outro, a física, a antropologia e a psicologia empíricas. A antropologia, ao contrário da física e da psicologia, só se localiza no lado empírico.

O segundo texto, ao contrário desse, parece abrir para a antropologia um âmbito muito mais vasto que a perspectiva empírica de consideração do homem. Trata-se da passagem da *Lógica* que trata das quatro questões fundamentais. Kant afirma que as três perguntas – "O que posso saber?, O que devo esperar?, O que me é lícito esperar?" – estão relacionadas a uma quarta: "O que é o homem?".[8]

Ora, a posição da questão antropológica nesse último texto é muito diferente daquela da *Crítica da razão pura*: deixa de ser uma parte empírica menor da arquitetônica do saber para passar a ser um lugar-chave, um ponto de fuga para todo o filosofar. Convém dizer, entretanto, que a *Antropologia* de 1798 não responde à questão posta na *Lógica*. Articular a teoria, a prática, a finalidade natural e Deus em torno da questão sobre "o que é o homem" constitui algo que escapa à *Antropologia,* pois diz respeito a uma totalização posterior

---

8. Kant I. *Lógica*. Trad. de Guido A. de Almeida. Rio de Janeiro, Tempo Brasileiro, 1992, p. 42.

do pensamento kantiano, indicada na *Lógica* e constituindo o esforço sempre retomado do *Opus postumum*.

Foucault envereda por esses textos procurando ver a questão antropológica de um outro ângulo para confrontá-lo com a perspectiva meramente empírica. Em certos textos de 1800 e 1801, com a divisão da filosofia transcendental em Deus, Mundo e Homem, a questão da *Lógica* adquire toda sua relevância e torna-se uma dimensão fundamental da filosofia (ibid., p. 69 e s.). O homem desempenha o papel de termo médio, como ato de pensamento em certos textos; como cópula lógica e, finalmente, como síntese universal em outros. Assim, "é a partir do homem que o absoluto pode ser pensado" (ibid., p. 71).

Retomando o texto da *Lógica*, Foucault lembra que três outras questões vinculam-se imediatamente à pergunta "O que é o homem?". Citando a *Lógica:*

> O filósofo tem, por conseguinte, de poder determinar:
>
> 1) as fontes do saber humano,
>
> 2) a extensão do uso possível e útil de todo saber e, finalmente,
>
> 3) os limites da razão.[9]

Ou seja, a interrogação sobre o homem desdobra-se de tal maneira, que retoma, repetindo, as três primeiras questões. E, desta forma, é retomada a empresa crítica. Mas a repetição que articula os três conceitos fundamentais de *Quellen, Umfang* e *Grenze* (que Foucault traduz por *source*, *domaine* e *limite)* aponta para o *Opus postumum*, em que esta estrutura ternária caracteriza o *Inbegriff des Daseins* (ibid., p. 77).

A relação do homem com o mundo também pode ser pensada nesta direção: a de considerar o mundo como fonte do saber, como

---

9. Ibid., p. 42.

domínio de todos os predicados e limite da experiência possível (ibid., p. 78 e s.). Assim,

> vê-se a amplitude do campo da reflexão que essas três noções cobrem: fonte, extensão, limite. Em certo sentido, elas recobrem a tríade, interna à primeira Crítica, a sensibilidade, o entendimento e a razão. Bem mais adiante, elas retomam e encerram numa palavra o trabalho de cada crítica: razão pura, razão prática e faculdade de julgar. Elas repetem as três questões fundamentais que, segundo Kant, animam todo o *Philosophieren*. Elas dão, enfim, um tríplice conteúdo à interrogação sobre o homem, com a qual se relacionam todas as outras. Mas, retomando assim cada uma das tripartições, elas fazem atingir, por sua própria repetição, o nível fundamental, e substituem essas divisões sistemáticas pela organização dos correlatos transcendentais. Percebe-se assim que o mundo não é apenas *fonte* para uma "faculdade" sensível, mas, sobre o fundo de uma correlação transcendental, passividade-espontaneidade; que o mundo não é simplesmente *domínio* para um entendimento sintético, mas, sobre o fundo de uma correlação transcendental, necessidade-liberdade; que o mundo não é *limite* simplesmente para o uso das idéias, mas, sobre o fundo de uma correlação transcendental, razão-espírito (*Vernunft-Geist*). E, em tal sistema de correlações, funda-se a transcendência recíproca da verdade e da liberdade. (Ibid., p. 79-80)

Foucault pode então concluir sobre esse ponto insistindo que a quarta questão repete a crítica, ressaltando, entretanto, as relações do homem com o mundo e apontando para a coesão fundamental das partes da filosofia crítica.

Voltando à *Antropologia* de 1798, fica clara sua diferença em relação à *Lógica*, que apresenta uma questão antropológica muito

mais ampla, fica clara também sua diferença em relação ao *Opus postumum*, que propõe a questão do Homem na sua imediata relação com a investigação sobre o mundo e Deus. Ora, a *Antropologia* é uma passagem, tem o caráter de passagem para a filosofia transcendental; daí sua relação paradoxal com a *Crítica*.

De um lado, a *Crítica* considera a *Antropologia* apenas como empírica; de outro, a *Antropologia,* apesar de retomar a articulação das faculdades da *Crítica,* não faz desta o fundamento daquela. Assim, "a *Antropologia* pode ser ao mesmo tempo marginal em relação à *Crítica,* e decisiva para suas formas de reflexão que se davam por tarefa completá-la" (ibid., p. 83); daí seu caráter de passagem.

Como a *Antropologia* repete a *Crítica*, só que no plano popular do conselho, do exemplo e, ao mesmo tempo, tem o papel de passagem, Foucault encontra nela um aspecto sistemático e outro popular.

Já na rápida comparação estrutural da *Antropologia* com a *Crítica* ficou indicado o caráter sistemático da primeira. A *Antropologia* repete a *Crítica*, os três livros da "Didática" repetem as três Críticas e a "Característica" repete os textos sobre a filosofia da história e sobre a política. Mas, como já foi visto, ela repete de certa forma como negativo, sendo ressaltada a possibilidade do erro e as maneiras de evitá-lo.

Quanto ao aspecto popular, Foucault o desenvolve retomando a distinção da *Lógica* entre perfeição popular e perfeição escolástica. A primeira acrescenta à segunda a exigência de um discurso que se volta para a totalidade e uma referência ao reconhecimento por todos os homens de seu valor.

> Para tornar-se popular, um conhecimento deve repousar em "*eine Welt und Menschenkenntniss,* um conhecimento dos conceitos, dos gostos e das inclinações dos homens" (*Logik,* p. 363).[10] Como, nessa frase da *Lógica* que

10. Foucault cita a *Lógica* de Kant pela Edição de Cassirer, Tomo VIII.

> circunscreve as exigências do conhecimento popular, não encontrar a definição mesma da Antropologia? (*Anthropologie,* Prefácio, p. 1). (Ibid., p.91)

A própria definição de popularidade remete diretamente à perspectiva antropológica.

O desenvolvimento dessa questão por Foucault é intrigante. A *Crítica* tinha uma referência ao universo cultural e lingüístico latino; apesar das citações em latim, da referência a outros povos etc., a *Antropologia* estaria, ao contrário, no âmbito da experiência e expressão alemãs. O plano da experiência antropológica seria mais lingüístico que psicológico. Daí a importância da *Unterhaltung*. O grupo social de referência não é a família nem o Estado, mas a *Tischgesellschaft*, e Foucault pergunta: "Quando obedece fielmente a suas próprias regras, não é ela, com efeito, como que a imagem particular da universalidade?" (ibid., p. 99).

Retomando o que já foi dito, convém lembrar que Foucault articulou sua análise do texto de Kant formulando três questões, duas das quais já foram abordadas: a. sobre a diferença da antropologia e da psicologia; b. sobre as relações entre antropologia e crítica. Ora, já estão aparecendo os elementos para a explicitação da questão de como o conhecimento do cidadão do mundo pode ser realizado através da análise do *Gemüt*.

O convívio, a conversação, permite que as liberdades se encontrem e se universalizem.

> De fato, o homem da *Antropologia* é *Weltbürger*, mas não na medida em que faz parte de tal grupo social ou de tal instituição. Mas pura e simplesmente porque fala. É na troca da linguagem que, ao mesmo tempo, ele atinge e realiza o universal concreto. Sua residência no mundo é originariamente permanência na linguagem. (Ibid., p. 101)

Visto que a Antropologia é pragmática e seu caráter popular repousa em uma linguagem dada e uma expressão articulada, ela se dirige para a formação da universalidade – "É por que a análise do *Gemüt*, na forma do sentido interno, torna-se *prescrição cosmopolita,* na forma da universalidade humana" (ibid., p. 102).

Ao explicar como a análise do *Gemüt* constitui a maneira de desenvolver o objeto da *Antropologia*, ou seja, o homem no mundo (*Weltbürger*), Foucault completa seu estudo da *Antropologia* de 1798. Mas seu objetivo não consistia apenas em expor o pensamento kantiano. Pretendia, na verdade, preparar o quadro de uma crítica das antropologias filosóficas contemporâneas. Podemos nos perguntar então qual a situação de Kant diante da crítica arrasadora das antropologias. À primeira vista, parece ser das piores.

Há uma ambigüidade básica na antropologia kantiana, presente na questão do conhecimento empírico da finitude e que resulta de um procedimento empírico aliado ao prolongamento da reflexão crítica. A antropologia kantiana depende da crítica e também das questões antropológicas do século XVIII. Estas modificam a concepção de homem de tipo cartesiano. A dimensão física do homem é vista como natureza, mas não como mecânica, e uma nova articulação de natureza e liberdade é permitida pela crítica. Mesmo assim a ambigüidade da antropologia permanece:

> A Antropologia será, pois, não apenas ciência do homem, e horizonte de todas as ciências do homem, mas ciência daquilo que, para o homem, funda e limita seu conhecimento. É aí que se esconde a ambigüidade dessa *Menschenkenntniss* pela qual se caracteriza a Antropologia: ela é conhecimento do homem, em um movimento que o objetiva, no nível de seu ser natural e no conteúdo de suas determinações animais; mas ela é conhecimento do conhecimento do homem, num movimento que interroga o sujeito sobre ele mesmo, sobre seus limites, e

> sobre aquilo que ele autoriza no saber que dele se tem. (Ibid., p. 118)

A tensão do empírico e do crítico permanece, e é essa tensão que será desfeita nas antropologias contemporâneas.

A crítica foucaultiana à filosofia contemporânea, apenas rapidamente esboçada, nem sempre é muito clara. O contra-senso básico é querer que a antropologia faça o papel de crítica. Partindo de um campo de positividades, tem-se a pretensão de fundar as ciências humanas, perdendo-se assim a dimensão crítica do limite. Foucault é contundente:

> Em nome daquilo que é, ou seja, daquilo que deve ser, segundo sua essência, a Antropologia no todo do campo filosófico, é preciso recusar todas as "antropologias filosóficas" que se dão como acesso natural ao fundamental; e todas essas filosofias cujo ponto de partida e horizonte concreto são definidos por uma certa reflexão antropológica sobre o homem. Aqui e lá intervém uma "ilusão" que é própria à filosofia ocidental desde Kant. Ela equilibra, em sua forma antropológica, a ilusão transcendental que encobria a metafísica pré-kantiana. Por simetria e referindo-se a ela como um fio condutor é que se pode compreender em que consiste essa ilusão antropológica. (Ibid., p.123-124)

A questão "O que é o homem?" levou à ilusão antropológica que desestruturou o "*Philosophieren*"; ao mesmo tempo, noções como "sentido", "estrutura" e "gênese" passam indiferentemente pelas ciências humanas e pela filosofia: sem o rigor que poderiam ter (ibid., p. 127). Mas haveria um remédio para esta situação. A última frase da tese aponta para o programa foucaultiano: "A trajetória da questão *Was ist der Mensch?* no campo da filosofia completa-se na resposta que a recusa e a desarma: *der Übermensch*" (ibid., p. 128).

O tema que tinha proposto era "Foucault, leitor de Kant: da antropologia à ontologia do presente".[11] Minha intenção era comparar a posição ocupada por Kant em três de suas obras: na tese sobre a antropologia, em *As palavras e as coisas* e no curso sobre "O que é esclarecimento?". Mas como o colóquio, no qual originariamente o apresentei, era sobre antropologia e a tese de Foucault é e, ao que parece, continuará inédita, achei que seria melhor centrar a minha análise apenas na tese de doutoramento (na tese complementar).[12] Reitero que o ineditismo do texto foi o que me fez citar tantas vezes trechos tão longos.

De maneira extremamente esquemática, poderia esboçar a comparação do seguinte modo:

a. Foucault afirma, na tese, que Kant teria transformado a fundo a questão antropológica, mas não teria conseguido resolver a ambigüidade da relação entre o empírico e o transcendental. Porém, diferentemente do que acontece nas antropologias filosóficas posteriores, a ambigüidade teria uma

---

11. Uma primeira versão deste texto foi apresentada no colóquio "Naissance de l'anthropologie au siècle des lumières", organizado pela Société d'Études Kantiennes de Langue Française, em Dijon, em maio de 1996.

12. Fimiani sustenta a tese, talvez forte demais, de que a "inspiração kantiana acompanha à distância todo o percurso da investigação de Foucault" e conclui seu livro afirmando: "A leitura da antropologia de Kant percorre, então, no comentário de Foucault, as questões da diagnose do presente; da produção da existência singular e de seu antagonismo; da centralidade ontológica da categoria do mórbido; deste domínio do cuidado que ocupa a existência ética e o governo de si; das modalidades segundo as quais se faz e se conduz um sujeito tomado nos sistemas de saber e de poder (...); e, enfim, do mundo como espaço de atualidade, que é a parcialidade de nosso presente, mas também o caráter absoluto do mundo que, para nós, é o único mundo. Tudo isso – que nos parece nunca ter desaparecido no fio do longo percurso arqueológico, genealógico e ético de Foucault –, tudo isso nasceu e se alimentou de seu encontro fascinado, embora dissimulado, com Kant. Continua, entretanto, difícil responder a toda questão relativa à vontade, obstinada e estranha, de escondê-lo" (Fimiani, 1997, p. 136).

dimensão também positiva, na medida em que ela significa que não se abandonou a perspectiva crítica. Foucault ressalta a presença da dimensão crítica kantiana, mesmo na filosofia que mais radicalmente a demole, quando, após criticar as psicologias fenomenológicas, escreve: "Por qual cegueira fomos acometidos para não ver que a articulação autêntica do *Philosophieren* estava de novo presente, e sob uma forma bem mais constrangedora, em um pensamento que não tinha, ele próprio, notado corretamente o que conservava da filiação e fidelidade em relação ao velho 'chinês de Königsberg?'" (ibid., p.107).

Como se vê, Foucault está mais preocupado em demolir as antropologias filosóficas contemporâneas do que a de Kant. A análise desta, em certo sentido, permite entender o equívoco daquelas.

b. Já em *As palavras e as coisas,* Kant é afogado na *episteme*, mas nem por isso deixa de desempenhar ali um papel estratégico. Se se fizesse uma leitura do parágrafo VIII do Capítulo IX, que tem por título "O sono antropológico", poder-se-ia ver como ali se recuperam muitos elementos da tese. Sempre esquematicamente, lembro que o próprio título do parágrafo retoma a noção de "ilusão antropológica" apresentada na tese. Nesta, podem ser encontradas frases que parecem ter sido diretamente retomadas em *As palavras e as coisas*, como, por exemplo, a frase em que se diz que a questão "O que é o homem?" "percorre o pensamento desde o começo do século XIX; é ela que opera, furtiva e previamente, a confusão entre o empírico e o transcendental, cuja distinção, porém, Kant mostrara. (...) A Antropologia constitui talvez a disposição fundamental que comandou e conduziu o pensamento filosófico desde Kant até nós".[13]

---

13. Foucault, *As palavras e as coisas*, 1985, p. 357-358

Em relação à postura de Nietzsche, encontra-se na tese a seguinte passagem:

> A empresa nietzschiana poderia ser entendida como um basta, enfim dado à proliferação da interrogação sobre o homem. Com efeito, a morte de Deus manifestou-se num gesto duplamente mortal que, colocando um termo ao absoluto, é ao mesmo tempo assassínio do próprio homem. Pois o homem, em sua finitude, não é separável do infinito do qual ele é ao mesmo tempo a negação e o arauto; é na morte do homem que se completa a morte de Deus. (Ibid., p. 127-128)

E em *As palavras e as coisas:*

> Nietzsche reencontrou o ponto em que o homem e Deus pertencem um ao outro, em que a morte do segundo é sinônimo do desaparecimento do primeiro, e em que a promessa do super-homem significa, primeiramente e antes de tudo, a iminência da morte do homem.[14]

Seria possível desenvolver essas comparações, mas devo contentar-me em indicar algumas passagens. De qualquer forma, talvez se pudesse dizer que as leituras foucaultianas de Kant na tese e em *As palavras e as coisas* apresentam as diferenças seguintes: a. na primeira, a valorização da perspectiva crítica se faz também em nome de sua retomada muito particular por Nietzsche; b. em *As palavras e as coisas*, o ponto de vista arqueológico impede toda valorização da crítica, visto que ali todo pensamento está aprisionado numa *episteme*.

c. No curso de 1983 sobre "O que é esclarecimento?", Foucault não está mais preso estritamente à camisa-de-força da ar-

---

14. Ibid., p. 358.

> queologia e pode retomar o projeto crítico kantiano. Não, evidentemente, a antropologia ou a analítica da verdade, também tributárias de Kant, mas uma ontologia do presente que se encontraria em textos como "O que é esclarecimento?" e *O conflito das faculdades*, em que Kant se perguntaria sobre a atualidade, na medida em que se interroga pela *Aufklärung* ou pela Revolução Francesa.

Foucault apresenta as opções filosóficas de nossa época nos termos seguintes:

> Parece-me que a escolha filosófica com a qual nós nos encontramos confrontados atualmente é esta: pode-se optar por uma filosofia crítica que se apresentará como uma filosofia analítica da verdade em geral, ou pode-se optar por um pensamento crítico que tomará a forma de uma ontologia de nós mesmos, de uma ontologia da atualidade; é esta forma de filosofia que, de Hegel à Escola de Frankfurt, passando por Nietzsche e Max Weber, fundou uma forma de reflexão dentro da qual tentei trabalhar.[15]

A quantidade de questões que se abrem é enorme. Pode-se mesmo acrescentar que, antes de sua morte, Foucault teria proposto a Habermas e Rorty a realização de um colóquio sobre o texto "O que é esclarecimento?". O curso de Foucault tem provocado muitos debates e até a hipótese de que ele teria mudado de posição, induzido pelas críticas feitas por Habermas e alguns pensadores americanos à sua noção de poder.

Infelizmente, não é possível desenvolver aqui esse debate. Devo-me contentar em indicá-lo. Mas, para terminar, seria interessante, talvez, formular a questão seguinte:

---

15. Foucault, *Qu'est-ce que les lumières?*, 1984, v. IV, p. 687-688. Edição brasileira: Escobar, 1984, p. 112.

No contexto da filosofia kantiana – tal como foi interpretada pelo jovem Foucault –, na elaboração de uma ontologia do presente, a antropologia pragmática não ocuparia necessariamente uma posição central? Na *Lógica*, Kant distingue um conceito escolástico – *Schulbegriff* – e um conceito cósmico – *Weltbegriff* – da filosofia. Ora, esta distinção é correlata a uma outra, analisada por Foucault, entre perfeição escolástica e perfeição popular. A contraposição da analítica da verdade e da ontologia do presente não poderia ser vista como uma retomada dessas distinções kantianas? E seria uma "ontologia de nós mesmos", em perspectiva kantiana, uma pergunta pelo significado da *Aufklärung*, da Revolução Francesa, mas estaria também essencialmente vinculada à questão "O que é o homem?".

Referências bibliográficas

Obras de Kant

As obras de Kant são citadas segundo a edição da Academia (Ak.) (*Kants gesammelte Schriften*. Herausgegeben von der Königlich Preussischen Akademie der Wissenschaft, 23 v.). As indicações entre parênteses obedecem à seguinte ordem: abreviatura da obra, algarismo romano indicando o volume e algarismo arábico, a página. O segundo algarismo arábico indica a página da tradução em português. Algumas vezes, entretanto, as traduções foram modificadas.

Kant I - Crítica da razão pura. Trad. de V. Rohden e U. B. Moosburger. São Paulo: Abril Cultural, 1980. (Os Pensadores).

Kant II - Textos selecionados. Trad. de T. M. Bernkopf, P. Quintela, R. R. Torres Filho. São Paulo: Abril Cultural, 1980. (Os Pensadores).

À paz perpétua. Trad. de Marco Zingano. Porto Alegre: L&PM, 1989.

A paz perpétua e outros opúsculos (Resposta à pergunta: Que é o iluminismo?, Que significa orientar-se no pensamento, Sobre a expressão corrente: isto pode ser correto na teoria, mas nada vale na prática, A paz perpétua). Trad. de A. Morão. Lisboa: Edições 70, 1990.

A religião nos limites da simples razão. Trad. de A. Morão. Lisboa: Edições 70, 1992.

Crítica da faculdade do juízo. Trad. de V. Rohden e A. Marques. Rio de Janeiro: Forense, 1993.

Duas introduções à Crítica do juízo. Org. de R. R. Terra. *Primeira introdução*. Trad. de R. R. Torres Filho. Introdução. Trad. de C. A. M. Novaes, H. Bornebusch, M. Suzuki, M. S. Nobre, M. A. Novaes Filho, R. R. Terra e R. P. D. Lanna. São Paulo: Iluminuras, 1995.

Idéia de uma história universal de um ponto de vista cosmopolita. Trad. de R. Naves e R. R. Terra. São Paulo: Brasiliense, 1986.

Lógica. Trad. de G. A. de Almeida. Rio de Janeiro: Tempo Brasileiro, 1992.

Observações sobre o sentimento do belo e do sublime. Trad. de V. de Figueiredo. Campinas: Papirus, 1993.

O conflito das faculdades. Trad. de A. Morão. Lisboa: Edições 70, 1993.

Primeiros princípios metafísicos da ciência da natureza. Trad. de A. Morão. Lisboa: Edições 70, 1990.

"Sobre a expressão corrente: isto pode ser correto na teoria, mas nada vale na prática". In: *À paz perpétua e outros opúsculos*. Lisboa: Edições 70, 1990.

As passagens traduzidas por mim o foram a partir dos textos originais, e, quando possível, foram confrontadas com as traduções francesas (*Oeuvres philosophiques,* Bibliothèque de la Pléiade. Paris: Gallimard, 3 v., 1980, 1985, 1986) e inglesas da *The Cambridge Edition of the Works of I. Kant – Practical Philosophy*. Cambridge University Press, 1996.

Além da Edição da Academia e das traduções referidas acima, foram consultadas algumas outras edições e traduções de obras de Kant:

Anthropologie du point de vue pragmatique. Trad. de M. Foucault. Paris: Vrin, 1964.

Erste Einleitung in die Kritik der Urteilkraft. Ed. por Gerhard Lehmann. Hamburgo: Felix Meiner, 1990.

Metaphysische Anfangsgründe der Rechtslehre. Ed. por Bernd Ludwig. Hamburgo: Felix Meiner, 1986.

Opus postumum. Trad., apres. e notas de F. Marty. Paris: PUF, 1986.

Obras sobre Kant

AMOROSO, L. *Senso e consenso.* Un studio kantiano. Nápoles: Guido Editore, 1984.

ARENDT, H. *Lectures on Kant's political philosophy.* Chicago: The University of Chicago Press, 1982. (Trad. bras. de A. M. Duarte. Rio de Janeiro: Relume Dumará, 1993.)

BAEUMLER, A. *Das Irrationalitätsproblem in der Ästhetik und Logik des 18. Jahrhunderts bis zur Kritik der Urteilkraft.* Halle, 1923; repr. Darmstadt: WBG, 1981.

BARBOSA, B. Sur la critique de la raison juridique. *Les Cahiers de Fontenay*, n. 67/68, p. 125-140.

BARTUSCHAT, W. *Zum systematischen Ort von Kants Kritik der Urteilskraft.* Frankfurt am Main: V. Klostermann, 1972.

BECK, L.W. *A commentary on Kant's* Critique of practical reason. Chicago: The University of Chicago Press, 1960.

_____. Kant and the right of revolution. *Journal of the History of Ideas*, n. 32, p. 141-142, 1971.

BERNARD, B. *La doctrine kantienne de l'objectivité.* L'autonomie comme devoir et devenir. Paris: Vrin, 1967.

BEYSSADE, J.-M. 1792-1992. République et régicide chez Kant. *Bulletin de la Société Française de Philosophie,* Paris, t. 87, n. 1, 1993.

BLASCHE, S. "Vorbemerkung" In: *Übergang*. Untersuchungen zum Spätwerk Immanuel Kants. Herausgegeben vom Forum für Philosophie Bad Homburg. Frankfurt am Main: V. Klostermann, 1991. p. VII-XXVI.

BOBBIO, N. *Direito e Estado no pensamento de Kant*. Trad. de A. Fait. Brasília: Editora UnB, 1997.

BOURGEOIS, B. Histoire et droit chez Kant. *Revue Germanique Internationale* (Kant: philosophie de l'histoire), n. 6, p. 91-100, 1996.

BRANDT, R. Kants Vorarbeiten zum Übergang von der Metaphysik der Natur zur Physik. Probleme der Edition. In: *Übergang. Untersuchungen zum Spätwerk Immanuel Kants*. Herausgegeben vom Forum für Philosophie Bad Homburg. Frankfurt am Main: V. Klostermann, 1991. p. 1-27.

BURG, P. *Kant und die französische Revolution*. Berlim: Duncker & Humbolt, 1974.

BUSCH, W. *Die Entstehung der kritischen Rechtsphilosophie Kants*. Berlim: W. de Gruyter, 1979.

CASSIRER, E. *Kant, vida y doctrina*. Trad. de W. Roces. México: Fondo de Cultura Económica, 1968.

CASTILLO, M. *Kant et l'avenir de la culture*. Paris: PUF, 1990.

CZEMPIEL, E. O teorema de Kant e a discussão atual. In: ROHDEN, V. (org.). *Kant e a instituição da paz*. Porto Alegre: Editora da Universidade/UFRGS e Goethe-Institut, 1997. p. 121-142.

DEGGAU, H.-G. Die Architektonik der praktischen Philosophie Kants. Moral – Religion – Recht – Geschichte. *Archiv für Rechts- und Sozialphilosophie*, n. 71, p. 319-342, 1985.

DELBOS, V. *La philosophie pratique de Kant*. Paris: PUF, 1969.

DELEUZE, G. *A filosofia crítica de Kant*. Trad. de G. Franco. Lisboa: Edições 70, 1983.

DULCKEIT, G. *Naturrecht und positives Recht bei Kant*. Aalen: Scientia Verlag, 1973.

DUMOUCHEL, D. La découverte de la faculté de juger réfléchissante. Le rôle heuristique de la "Critique du goût" dans la formation de la *Critique de la faculté de juger*. *Kant-Studien*, n. 85, p. 419-442, 1994.

FETSCHER, I. Kant und die französische Revolution (1974). In: *Materialien zu Kants Rechtsphilosophie*. Frankfurt am Main: Suhrkamp, 1976. p. 269-290.

FIMIANI, M. *Foucault et Kant*. Critique, clinique, éthique. Paris: L'Harmattan, 1997.

FÖRSTER, E. Is there "a gap" in Kant's critical system? *Journal of the History of Philosophy*, n. 25, p. 533-555, 1987.

_____. *Kant's transcendental deductions*. The three "Critiques" and the "Opus postumum". Stanford: Stanford University Press, 1989.

_____. Die Idee des Übergangs. Überlegungen zum Elementarsystem der bewegenden Kräfte. In: *Übergang*. Untersuchungen zum Spätwerk Immanuel Kants. Herausgegeben vom Forum für Philosophe Bad Homburg. Frankfurt am Main: V. Klostermann, 1991. p. 28-48.

GARONI, E. *Estetica ed epistemologia*. Roma: Bulzoni, 1976.

GIL, F. (org.) *Recepção da Crítica da razão pura*. Antologia de escritos sobre Kant (1786-1844). Lisboa: Fundação Calouste Gulbenkian, 1992.

GOYARD-FARBE, S. *Kant et le problème du droit*. Paris: Vrin, 1975.

_____. *La philosophie du droit de Kant*. Paris: Vrin, 1996.

GUILLERMIT, L. *L'élucidation critique du jugement de goût selon Kant*. Paris: Éditions du CNRS, 1986.

HENRICH, D. Über den Sinn vernünftigen Handelns im Staat. In: Kant, Gentz, Rehberg. *Über Theorie und Praxis*. Frankfurt am Main: Suhrkamp, 1967. p. 8-37.

KAULBACH, F. *Immanuel Kants "Grundlegung zur Metaphysik der Sitten". Interpretation und Kommentar*. Darmstadt: WBG, 1988.

KEMAL, S. *Kant and fine art*. Oxford: Clarendon Press, 1986.

KERSTIN, W. *Wohlgeordnete Freiheit*. Frankfurt am Main: Suhrkamp, 1984 (1. ed.), 1993 (2. ed.).

KRÄMLING, G. *Die systembildende Rolle von Ästhetik und Kulturphilosophie bei Kant*. Munique: Verlag Karl Alber, 1983.

LANGER, C. *Reform nach Prinzipien. Untersuchungen zur politischen Theorie Immanuel Kants*. Stuttgart: Klett-Cotta, 1986.

LEBRUN, G. *Kant e o fim da metafísica*. Trad. de C. A. R. de Moura. São Paulo: Martins Fontes, 1993.

LEHMANN, G. *Beiträge zur Geschichte und Interpretation der Philosophie Kants*. Berlim: W. de Gruyter, 1969.

_____. Zur Einführung. In: Kant, I. *Erste Einleitung in die Kritik der Urteilskraft*. Hamburgo: Felix Meiner, 1990. p. VII-XII

LOSURDO, D. *Autocensure et compromis dans la pensée politique de Kant*. Presses Universitaires de Lille, 1993.

LYOTARD, J.-F. *L'enthousiasme*. La critique kantienne de l'histoire. Paris: Galilée, 1986.

MARQUES, A. *Organismo e sistema em Kant*. Lisboa: Editorial Presença, 1987.

MARTY, F. Le schématisme du droit et la Révolution Française comme signe historique. In: FERRARI, J. (org.) *L'année 1793*. Kant sur la politique et la religion. Paris: Vrin, 1995.

MATHIEU, V. *La filosofia trascendentale e l'Opus postumum di Kant.* Turim: Edizione di filosofia, 1958.

_____. *L'Opus postumum di Kant.* Nápoles: Bibliopolis, 1991.

MERTENS, H. *Kommentar zur ersten Einleitung in Kants Kritik der Urteilskraft.* Munique: J. Berchmans, 1975.

PAREYSON, L. *L'estetica di Kant.* Milão: Mursia,1984.

PATON, H. J. *The categorical imperative.* A study in Kant's moral philosophy. Filadélfia: University of Pennsylvania Press, 1971.

PETER, J. *Das transzendentale Prinzip der Urteilskraft.* Berlim: W. de Gruyter, 1992.

PHILONENKO, A. *Théorie et praxis dans la pensée morale et politique de Kant et de Fichte en 1793.* Paris: Vrin, 1968.

PRIES, C. *Übergang ohne Brücken. Kants erhabenes zwischen Kritik und Metaphysik.* Berlim: Akademie Verlag, 1995.

RENAUT, A. Présentation. In: Kant, I. *Métaphysique des mœurs I.* Paris: Flammarion, 1994. p. 7-46.

_____; SOSOE, L. *Philosophie du droit.* Paris: PUF, 1991.

RITTER, C. *Der Rechtsgedanke Kants nach den frühen Quellen.* Frankfurt am Main: V. Klostermann, 1971.

ROHDEN, V. *Interesse da razão e liberdade.* São Paulo: Ática, 1981.

_____ (org.). *Kant e a instituição da paz.* Porto Alegre: Editora da Universidade/UFRGS, Goethe-Institut, 1997.

ROUSSET, B. *La doctrine kantienne de l'objectivité.* L'autonomie comme devoir et devenir. Paris: Vrin, 1967.

SÄNGER, M. *Die kategoriale Systematik in den metaphysischen Anfangsgründen der Rechtslehre.* Berlim: W. de Gruyter, 1984.

SCHRECKER, P. Kant et la Révolution Française. *Revue Philosophique de la France et de l'Étranger*, n. 9, p. 394-425, 1939.

TERRA, R. R. *A política tensa.* Idéia e realidade na filosofia da história de Kant. São Paulo: Iluminuras, 1995.

_____. A constituição como idéia e desígnio histórico em Kant. In: FORTES, L. R. S.; NASCIMENTO, M. M. (org.). *A Constituinte em debate.* São Paulo: Sofia Editora, SEAF, 1982.

TONELLI, G. La formazione del texto della *Kritik der Urteilskraft. Revue Internationale de Philosophie*, n. 8, p. 423-448, 1954.

TORRES FILHO, R. R. A terceira margem da filosofia de Kant. *Folha de S. Paulo,* São Paulo, 23 maio 1993, Caderno 6, p. 4.

VORLÄNDER, K. Kants Stellung zur französische Revolution. In: *Philosophische Abhandlungen H. Cohen zum 70sten Geburstag 14. Juli 1912 dargebrach.* Berlim: 1912. p. 247-269

VUILLEMIN, J. *Physique et métaphysique kantiennes.* Paris: PUF, 1955.

WEIL, E. *Problèmes kantiens.* Paris: Vrin, 1982.

YOVEL, Y. *Kant and the philosophy of History.* Nova Jersey: Princeton University Press, 1980.

ZAMMITO, J. H. *The genesis of Kant's* Critique of judgment. Chicago: The University of Chicago Press, 1992.

ZINGANO, M. A. *Razão e história em Kant.* São Paulo: Brasiliense, 1989.

Outras obras citadas

ADORNO, W. Fortschritt. In: _____. *Stichworte*. Gesammelte Schriften 10.2. Frankfurt am Main: Suhrkamp, 1977. p. 617-638.

AUBENQUE, P. *La prudence chez Aristote*. 3. ed. Paris: PUF, 1976.

CASSIRER, E. *A filosofia do iluminismo*. Campinas: Editora da Unicamp, 1992.

DROZ, J. *L'Allemagne et la Révolution Française*. Paris: PUF, 1949.

ECKERMANN, J.P. *Gespräche mit Goethe*. Wiesbaden: Brockhaus, 1975.

ERIBON, D. *Michel Foucault* – Uma biografia. São Paulo: Cia. das Letras, 1990.

FOUCAULT, M. *Introduction à l'anthropologie de Kant*. Paris, 1961. Tese complementar (Doutorado de Letras). Sorbonne (Bibliothèque de la Sorbonne *côte* FB506).

_____. *As palavras e as coisas*. Trad. de S. T. Muchail. São Paulo: Martins Fontes, 1985.

_____. "Qu'est-ce que les Lumières?". In: _____. *Dits et écrits 1954-1988*. Paris: Gallimard, 1994. (Trad. bras. de K. von Bülow. In: ESCOBAR, C. H. (org.). *O dossier*. Últimas entrevistas. Rio de Janeiro: Taurus, 1984.)

FRANZ, G. *Staatsverfassungen*. Darmstadt: WBG, 1975.

GUÉROULT, M. Fichte et la Révolution Française. In: _____. *Études sur Fichte*. Paris: Aubier-Montaigne, 1974.

HABERMAS, J. *Strukturwandel der Öffentlichkeit*. Neuwied e Berlim: Luchterhand, 1974. (Trad. bras. de F. R. Kothe. *Mudança estrutural da esfera pública*. Rio de Janeiro: Tempo Brasileiro, 1984.)

_____. Webers Theorie der Rationalisierung. In: _____. *Theorie des kommunikativen Handelns*. Frankfurt am Main: Suhrkamp, 1981. p. 225-366.

_____. Entgegnung. In: HONNET, A.; JOAS, H. (org.). *Kommunikatives Handeln*. Frankfurt am Main: Suhrkamp, 1986.

_____. *Der philosophische Diskurs der Moderne*. Frankfurt am Main: Suhrkamp, 1986. (Trad. bras. de L. S. Repa e R. Nascimento. *O discurso filosófico da modernidade*. São Paulo: Martins Fontes, 2000.)

_____. Modernidade – Um projeto inacabado. Trad. de M. Suzuki. In: ARANTES, O.; ARANTES, P. *Um ponto cego no projeto moderno de J. Habermas*. São Paulo: Brasiliense, 1992.

_____. *Moralbewusstsein und kommunikatives Handeln*. Frankfurt am Main: Suhrkamp, 1983. (Trad. bras. de G. A. de Almeida. *Consciência moral e agir comunicativo*. Rio de Janeiro: Tempo Brasileiro, 1989.)

_____. Die Einheit der Vernunft in der Vielfalt ihrer Stimmen. In: _____. *Nachmetaphysisches Denken*. Frankfurt am Main: Suhrkamp, 1988.

HEGEL, G. W. F. *Enzyklopädie*. Werke in zwanzig Bänden. Frankfurt am Main: Suhrkamp, v. 8, 1970.

_____. *Vorlesungen über die Ästhetik*. Frankfurt am Main: Suhrkamp, v. 13, 1970. (*Estética*. Lisboa: Guimarães Editores, 1972.)

HEINRICH, D. *Eine Republik Deutschland. Reflexionen auf dem Weg aus der deutsche Teilung*. Frankfurt am Main: Suhrkamp, 1990.

KEVÉRGAN, J.-F. Présentation. L'institution de la liberté. In: HEGEL, G. W. F. *Principes de la philosophie du droit*. Paris: PUF, 1998.

KNEER, G. *Die Pathologien der Moderne*. Zur Zeitdiagnose in der Theorie des kommunikativen Handelns von Jürgen Habermas. Opladen: Westdeutscher Verlag, 1990.

LÉON, X. *Fichte et son temps*. Paris: A. Colin, 1954.

MACINTYRE, A. *Justiça de quem? Qual racionalidade?* Trad. de M.P. Marques. São Paulo: Loyola, 1991.

MARX, K. *Einleitung zur Kritik der politischen Ökonomie*. M. E. W., 13. Berlim: Dietz Verlag, 1975.

_____; ENGELS, F. *Die deutsche Ideologie*. M. E. W., 3. Berlim: Dietz Verlag, 1969.

NOBRE, M. *A ontologia do estado falso*: a dialética negativa de Theodor W. Adorno. São Paulo: Iluminuras, 1998.

NOVALIS. *Pólen*. Fragmentos, diálogos, monólogo. Trad. de R. R. Torres Filho. São Paulo: Iluminuras, 1988.

PAREYSON, L. *Etica ed estetica in Schiller*. Turim: Chiappichelli, 1969.

REPA, L. S. Notas sobre a tese da contemporaneidade dos jovens hegelianos. *Cadernos de Filosofia Alemã*, n. 1, p. 43-53, 1996.

_____. *Habermas e a reconstrução do conceito hegeliano de modernidade*. Dissertação (Mestrado em Filosofia) – Faculdade de Filosofia, Letras e Ciências Humanas-USP, São Paulo, 2000.

SCHILER. *Sobre a educação estética*. Trad. de R. Schwarz. São Paulo: Herder, 1963.

_____. *A educação estética do homem. Numa série de cartas*. Trad. de R. Schwarz e M. Suzuki. Intr. e notas de M. Suzuki. São Paulo: Iluminuras, 1989.

_____. *Poesia ingênua e sentimental*. Trad. de M. Suzuki. São Paulo: Iluminuras, 1991.

SZONDI, P. Antike und Moderne in der Poetik der Goethezeit. In: *Poetik und Geschichtsphilosophie I.* Frankfurt am Main: Suhrkamp, 1974.

_____. Das Naive ist das Sentimentalische. In: *Schriften II.* Frankfurt am Main: Suhrkamp, 1978. p. 59-105.

WEBER, M. Zwischenbetrachtung. In: _____. *Gesammelte Aufsätze zur Religionssoziologie I.* Tübingen: J.C. Mohr-UTB, 1988. *(Ensaios de sociologia.* Rio de Janeiro: Zahar, s. d.)

Abreviaturas das obras de Kant

Ak.	–	*Kants gesammelte Schriften.* Herausgegeben von der Königlich Preussischen Akademie der Wissenschaft, 23 v.
Anthr. 1798	–	*Anthropologie in pragmatischer Hinsicht*
Auf. 1784	–	*Beantwortung der Frage: Was ist Aufklärung?*
Beob. 1764	–	*Beobachtungen über das Gefühl des Schönen und Erhabenen*
EE	–	*Erste Einleitung in die Kritik der Urteilskraft*
Grundl. 1785	–	*Grundlegung zur Metaphysik der Sitten*
KrV 1781	–	*Kritik der reinen Vernunft*
KU 1790	–	*Kritik der Urteilskraft*
MAN 1786	–	*Metaphysische Anfangsgründe der Naturwissenschaft*
OP	–	*Opus postumum*
Rechtsl. 1797	–	*Die Metaphysik der Sitten. Metaphysische Anfangsgründe der Rechtslehre*
Rel. 1793	–	*Die Religion innerhalb der Grenzen der blossen Vernunft*
Streit 1798	–	*Der Streit der Fakultäten*
Theor. Prax. 1793	–	*Über den Gemeinspruch: das mag in der Theorie richtig sein, taugt aber nicht für die Praxis*
Tugendl. 1797	–	*Die Metaphysik der Sitten. Metaphysische Anfangsgründe der Tugendlehre*
Was heisst? 1786	–	*Was heisst: Sich im Denken orientieren?*
Z. ew. Fried. 1795	–	*Zum ewigen Frieden*

Sobre os textos aqui publicados

"Notas sobre sistema e modernidade – Kant e Habermas". *Revista de Filosofia Política,* Porto Alegre, n. 4, p. 58-69, 1999.

"Reflexão e sistema: a propósito da *Primeira introdução* e da gênese da *Crítica do juízo*" retoma com acréscimos o artigo "Reflexão e sistema: as duas Introduções à *Crítica do juízo*", que foi publicado como apresentação de um volume que contém as duas Introduções à *Crítica do juízo* (São Paulo, Iluminuras, 1995. p. 11-27). A *Primeira Introdução* foi traduzida por Rubens Rodrigues Torres Filho e a *Segunda Introdução,* por um grupo formado por Carlos A. Marques Novaes, Herbert Bornebusch, Márcio Suzuki, Marcos S. Nobre, Moacyr A. Novaes Filho, Ruth P. Duarte Lanna e por mim mesmo. Meu texto deve muito às discussões havidas no grupo, e especialmente a Márcio Suzuki, que me ajudou na tradução das passagens citadas.

"Sentidos de 'passagem' (*Übergang*)" é uma versão ligeiramente modificada do artigo "Notas sobre o conceito de 'passagem' (*Übergang*) no pensamento kantiano". In: Marques, Edgar et al. *Verdade, conhecimento e ação.* Ensaios em homenagem a Guido A. de Almeida e Raul Landim Filho. São Paulo: Edições Loyola, 1999. p. 401-408.

"Sobre arquitetônica da filosofia prática kantiana". *Studia Kantiana,* v. 1, n. 1, p. 291-305, 1998.

"Determinação e reflexão em *À paz perpétua*" teve duas versões publicadas. A primeira – que foi acolhida neste volume – foi publicada com o título "Juízo político e prudência em *À*

paz perpétua", no livro organizado por Valério Rohden, *Kant e a instituição da paz* (Porto Alegre: Editora da UFRGS e Goethe-Institut, 1997. p. 222-232). A segunda, um pouco mais extensa, foi publicada com o título "Détermination et réflexion dans l'évaluation des relations internationales: une réinterprétation de 'Vers la paix perpétuelle'", no volume organizado por Klaus-Gerd Giesen, *L'éthique de l'espace politique mondial* (Bruxelas: Bruylant, 1997. p. 335-355).

"É possível defender a legalidade e ter entusiasmo pela Revolução? Notas sobre Kant e a Revolução Francesa" é uma versão profundamente modificada de "Entusiasmo e Revolução". *Revista da USP*, n. 1, p. 37-43, 1989.

"Entre as poéticas prescritivas e as estéticas filosóficas" retoma, com pequenos cortes, o artigo "Kant: Juízo estético e reflexão", publicado em *Artepensamento*. Adauto Novaes (org.). São Paulo: Cia. das Letras, 1994. p. 113-126

"Atualidade de Schiller" retoma a resenha publicada com o mesmo título em *Novos Estudos Cebrap*, São Paulo, n. 34, p. 229-234, nov. 1992.

"Foucault, leitor de Kant: da antropologia à ontologia do presente" foi publicado no volume organizado por Jean Ferrari, *L'Année 1798, Kant et la naissance de l'anthropologie au Siècle des Lumières*. Paris: Vrin, 1997. p. 159-171; e pela revista *Analytica*, Rio de Janeiro, v. 2, n. 1, p. 159-171, 1997.

Gostaria de reafirmar meu agradecimento aos editores dessas revistas e organizadores dos livros que acolheram meus textos.